

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الثالث

ثورة العقل في الفلسفة العربيّة

تأليف

دكتور محمد عاطف العراقي

أستاذ تاريخ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٧٨م



دارالمعارف

الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤م
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥
الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦م
الطبعة الرابعة ١٩٧٨م

الاهداء

إلى أستاذي
الدكتور زكي نجيب محمود

فيلسوفاً وأديباً

أهدى محاولة من محاولات تأمل في صومعة الفكر متوحداً وفي غربه غريبة
تقديراً لدعوته إلى فلسفة علمية واعترافاً بدوره في تجديد فكرنا العربي

محمد عاطف العراقي

شكر وتقدير

نجد لزاماً علينا التوجه بأعمق آيات الشكر والتقدير للدوائر الفلسفية والعلمية في كل أرجاء المعمورة على ما أرسلته من مصادر مخطوطة ومطبوعة طوال السنوات التي تم خلالها تأليف هذا الكتاب .

ونخص بالذكر من هذه الدوائر . المجمع العلمي العربي بكل من القاهرة ودمشق وبغداد . والمعهد العلمي الفرنسي للدراسات الشرقية في القاهرة ودمشق ومعهد، إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية ومكتبة الأسكوريال بإسبانيا وجامعة أكسفورد ببريطانيا وجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية :

الرموز والاختصارات المستخدمة في هذا الكتاب كالاتي :

ق	=	قسم
ف	=	فصل
ش	=	شكل
ج	=	جزء
ق . م	=	القسم المنطقي
ق . ط	=	القسم الطبيعي
ق . ا	=	القسم الإلهي
ق . ص	=	القسم الصوفي
ن	=	فن
م	=	مقالة
ر	=	رسالة
ط	=	نمط (أنماط الإشارات والتنبيهات)

فهرس

صفحة

أولاً - فهرس الموضوعات

١٣ تصدير عام

الفصل الأول

مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسة العرب

٤١ (طريق الحق وطريق الظاهر)

أولاً : تمهيد

٤٧ ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية (طريق الحق)

٤٩ ١ - الأوليات العقلية المحضة

٥٠ ٢ - المحسوسات

٥١ ٣ - التجربات

٥٢ ٤ - المتواترات

٥٣ ٥ - القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط

٥٤ ٦ - الحدسيات .

٥٧ ثالثاً : مصادر المعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر)

٥٩ ١ - المفبولات .

٦٠ ٢ - المظنونات .

٦١ ٣ - المسلمات .

٦٢ ٤ - المشهورات .

٦٦ ٥ - التخيلات .

٦٧ ٦ - الوهميات .

صفحة

- ٧١ رابعاً : البرهان معبراً عن ثورة اليقين والعقل
- ٧١ ١ - تمهيد .
- ٧٤ ٢ - حول أصول البرهان .
- ٧٩ خامساً : نص للفارابي (من رسالة في معاني العقل)

الفصل الثاني

الله وصدور الموجودات عنه

في فلسفة الفارابي

- ٨١ (نقد موقفه من خلال منظور عقلائي)

أولاً : تمهيد

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

- ٩٩ ١ - الله واحد .
- ١٠٠ ٢ - وجوده أفضل الوجود .
- ١٠٠ ٣ - نفي العدم والضد عنه تعالى .
- ١٠١ ٤ - الأزلية ودوام الوجود .
- ١٠١ ٥ - الخلو من المادة والصورة .
- ١٠١ ٦ - الخلو من الفاعل والغاية .
- ١٠١ ٧ - العقل .
- ١٠٢ ٨ - العلم .
- ١٠٣ ٩ - الحكمة .
- ١٠٣ ١٠ - الحق .
- ١٠٤ ١١ - الحياة .
- ١٠٤ ١٢ - العظمة والجلالة والمجد .
- ١٠٥ ١٣ - الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

- ١٠٧ رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى
 ١١٣ خامساً : تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل
 ١١٧ سادساً : نص للفارابي (من كتاب عيون المسائل)

الفصل الثالث

التصوف الإسلامي وموقف ابن سينا

- (نقد اتجاهه تعبيراً عن ثورة العقل)
 ١١٩ القسم الأول : تمهيد : التصوف ... طريقاً وجدانياً قلبياً .. لاعقلياً برهانياً
 ١٢٣ أولاً : اعتماد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة)
 ١٢٥ ثانياً : المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي
 ١٣٧ ١ - الحال والمقام .
 ١٣٩ ٢ - مقام التوبة .
 ١٤١ ٣ - مقام التوكل .
 ١٤١ ٤ - مقام الرضا .
 ١٤٢ ٥ - حال المحبة .
 ١٤٣ ٦ - حال اليقين .
 ١٤٥ ثالثاً : مسلك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي (الغزالي)
 ١٤٩ القسم الثاني : موقف ابن سينا من التصوف (نقد اتجاهه تعبيراً عن ثورة العقل)
 ١٦١ أولاً : تمهيد
 ١٦٣ ثانياً : رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاهاً عقلياً
 ١٦٦ ١ - كتاب الإشارات والتنبيهات .
 ١٧٣ ٢ - رسالة في ماهية العشق .
 ١٧٤ ٣ - رسالة العروس .
 ١٧٧ ٤ - رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم .
 ١٧٨ ٥ - الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية .
 ١٧٩ ٦ - رسالة في علم الأخلاق .
 ١٨٠ ٧ - رسالة في العهد .
 ١٨١

صفحة

- ١٨٢ — رسالة حى بن يقظان .
 ١٨٤ — رسالة فى دفع الغم من الموت .
 ١٩٠ — رسالة فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها .
 ١٩١ — رسالة فى ماهية الصلاة .
 ١٩٥ — رسالة الطير .
 ١٩٦ — رسالة فى القدر .

ثالثاً : اللذة الباطنة واللذة الحسية

١٩٩

- ٢٠١ — تمهيد .
 ٢٠٣ — اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية .
 ٢٠٥ — الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى فى هذا المجال .
 ٢٠٨ — نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا من خلال منظور عقلانى .

رابعاً : العارفون : مقاماتهم وصفاتهم

٢٠٩

- ٢١٠ — تمهيد .
 ٢١١ — العارفون المنتزهون وخلوصهم إلى عالم القدس .
 ٢١٣ — مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتى العشق والشوق .
 ٢١٧ — الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين .
 ٢١٩ — التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف .
 ٢٢١ — الصلة بين فعل الزاهد والعابد وإثبات النبوة .
 ٢٢٤ — قصد العارف أفضل من قصد غير العارف .

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لاعن عقل)

٢٢٥

- ٢٢٧ — الإرادة .
 ٢٢٩ — الرياضة .
 ٢٣٣ — الأوقات .
 ٢٣٤ — الوصول التام .
 ٢٣٥ — نقد موقفه بنظرة عقلية .

	سادساً : أخلاق العارفين وأحوالهم
٢٣٩	(صدورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلى نظرى)
٢٤٥	سابعاً : العارفون وغرائب الأفعال (عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)
٢٤٧	١ - تقديم
٢٤٨	٢ - غرائب الأفعال
٢٥٣	ثامناً : خاتمة
٢٥٥	مصادر الدراسة :
٢٥٥	أولاً : المصادر العربية
٢٨٣	ثانياً : المصادر غير العربية

ثانياً - فهرس الأشكال التوضيحية

الصفحة	الموضوع	الشكل
٤٨	مقدمات ومصادر المعرفة عند العرب	١
٧٣	نوعا البرهان	٢
٩٥	الواجب والممكن	٣
١١١	أقسام الموجودات	٤
١١٢	الموجودات الروحية مرتبة من الأعلى إلى الأدنى	٥
١٢٩	رد التصوف إلى مصدره الإسلامى	٦
١٣١	نوعا الإدراك	٧
١٣٢	علم الشريعة	٨
١٤٥	حالة المحبة	٩
١٤٧	حالة اليقين	١٠
١٥٧	أقسام العلوم وكيفية حدوثها (فى رأى الغزالى)	١١
١٨٥	أسباب الخوف من الموت وبيان بطلانها .	١٢
١٨٧	أقسام الحياة والموت (عند ابن سينا)	١٣
٢٠٧	الكلمة القرآنية والمصطلح الفلسفى (عند ابن سينا)	١٤
٢٠٨	الذات العقلية والحسية وارتباطها بالنفس والجسد	١٥
٢١٤	مراتب الجواهر العقلية (من خلال فكرتى العشق والشوق)	١٦
٢١٨	أمور العارفين	١٧
٢١٩	أحوال طلاب الحق	١٨
٢٢٠	موقف غير العارف والعارف من الزهد والعبادة	١٩
٢٢٢	تفاضل الأسباب	٢٠
٢٣٠	الرياضة (أغراضها وما يعين عليها)	٢١
٢٣٢	شروط الكلام الواعظ.	٢٢
٢٣٢	أقسام العشق الإنسانى	٢٣
٢٣٥	الاستدلال على وجود الله	٢٤
٢٤٢	أخلاق العارفين (صفة الكرم)	٢٥
٢٥٠	الاطلاع على الغيب	٢٦
٢٥٢	أسباب خوارق العادات وأنواعها .	٢٧

تصدير عام

(١) من العقل إلى التجديد :

منهجى الذى أؤمن به وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد ماثات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل ، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف ، بحيث نستطيع وصل ما انقطع ، أى حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخاً ممتداً وليس تاريخاً انقطع بموت الفيلسوف العربى ابن رشد .

إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل ، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً ، معنى هذا التسليم بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربى . إذ أننى من جانبي لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفاً عربياً صاحب اتجاه عقلى بارز ، عاش بعد ابن رشد .

صحيح أننا نجد مجموعة من المفكرين فى هذه البلدة أو تلك من أرجاء الوطن العربى ، ولكن من الإسراف فى القول ، بل من التعسف أن نقول بأن هذا المفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفى المذهبى ، والذى يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتماداً على منهج محدد يلتزم التزاماً تاماً بخصائص الفكر الفلسفى وما ينبغى أن يكون عليه الموقف الفلسفى .

وجد إذن بعد وفاة ابن رشد نفر من المفكرين أقرب إلى الشراح أو السائرين فى طريق يعد طريقاً متفرعاً عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، ولا يعد طريقاً رئيسياً أو اتجاهأ أساسياً فى الفلسفة .

أقول هذا وأنا أعلم محاولات أشباه الدارسين للفلسفة وخاصة هؤلاء الذين يعملون فى أشباه أقسام للفلسفة ^(١) ، لحشر مجموعة من المفكرين داخل إطار تاريخ فلسفتنا العربية ، ولكن

(١) نقصد بأشياء الأقسام ، تلك التى ليس القصد منها دراسة الفلسفة كما ينبغى أن تكون الدراسة المتخصصة ، بل الاختصار على إعطاء مجموعة من المعلومات المسطحة عن الفلسفة وجدير بالذكر أن أكثر الذين يعملون فى أشباه الأقسام هذه ، قد حشروا انفسهم حشراً ضمن المشتغلين بالفلسفة والفلسفة منهم براء ، لأنهم لا يلتزمون بالمنهج الفلسفى كما ينبغى أن يكون المنهج ، ولا يضعون نصب أعينهم خصائص الموقف الفلسفى، ومن هنا هذا تكون الأقسام الحقيقية فعلا هى الأقسام التى تدرس موضوعات الفلسفة وتاريخها ومناهجها ، كما ينبغى أن تكون الدراسة وبصورة متكاملة لا بصورة مهوشة مشوهة ولا أدل على رأينا هذا من أن أشباه الأقسام هذه لم يتخرج منها حتى الآن وبرغم مرور عشرات من =

لو أرادوا البرهنة على محاولاتهم هذه . فلا بد أن يقدموا لنا الدليل على أن ما يزعمون له أنه فيلسوف ، إنما كانت أقواله شاهدة حقاً على التزامه بخصائص الفكر الفلسفي ، أما لو أصرروا على محاولاتهم ولجأوا إلى التشويش والمجوم كما هو شأنهم دائماً ، فإنه لا يسعني إلا أن أقول : اللهم قني من تراحم أفواج البلاء ، تلك الأفواج التي لم تفلح إلا في حفظ أشعار الهجاء وترديده .

وإذا كنت أؤمن بهذا الاتجاه وأدافع عنه ، فليس معنى ذلك أنني أطرح جانباً أو أتغافل عن اتجاهات أخرى يؤمن بها ويدافع عنها باحثون آخرون في مجال الفلسفة العربية . ولكن كل ما أدعوا إليه هو أننا يجب أن نفرق تفرقة جذرية وحاسمة بين اتجاه ينبع من صميم التفلسف ويحترم خصائص الموقف الفلسفي ، وبين اتجاه أو اتجاهات أخرى تضرب بالفلسفة عرض الحائط ، وتتغافل تغافلاً جزئياً أو كلياً عن الشروط التي يجب أن يتسلك بها الباحث الذي أراد لنفسه الفلسفة طريقاً . وإن المتأمل في تاريخ العرب الفلسفي ليصاب بالدهشة الكبيرة حين يجد في تاريخ فلسفتنا العربية مفكرين بلغوا قمة فكرية كبرى من أمثال الفيلسوف ابن رشد ، ولا يجد في عصرنا الحاضر مفكراً نستطيع أن نطلق عليه لفظ « الفيلسوف » .

نقول هذا ونحن نعلم علماً يقارب حد اليقين . أن في تاريخنا الفكري المعاصر فريقاً من المفكرين بلغوا درجة كبرى من عمق الفكرة وحسب الاتجاه . ولكن من الظلم لهم القول بأن الغاية الرئيسية التي قصدوا إليها كانت وضع مذهب فاسفي ، إذ أنهم بما فعلوه في مجال النظر أو في مجال العمل ، لم يكونوا مقتصرين على تلك الغاية . بل كانوا داعين إلى الإصلاح الاجتماعي والفكري بصورة أو بأخرى من صور هذا الإصلاح اجتماعياً كان أو فكرياً .

ولا يعني هذا أننا نقيّد دور العقل ، بحيث لا يتعدى مجالاً واحداً فقط لأننا نعلم أن التفكير العقلي يكون في الفلسفة كما يكون في مجالات أخرى . ولكن ما نقصده هو أننا لو أخذنا مجالاً معيناً محددًا ، وليكن مجال الفلسفة ، فإننا لا نجد في عصرنا الحاضر فيلسوفاً صاحب نسق فلسفي عقلي محكم وذلك في مجال فكرنا الفلسفي العربي .

السنوات ، دارس واحد يمكن أن نعتبره حقاً دارساً للفلسفة . وهذا لا يعيب هذه الأشباه من الأقسام من رابوية ما ، بل يعد شيئاً طبيعياً لأنهم لم يدرسوا من الفلسفة إلا بعض المعلومات الموجزة في خلال خطابة البلاغة أو بلاغة الخطابة ، بل لم يدرسوا عصوراً بأكدها من عصور الفاسفة كالفلسفة اليونانية مثلاً ولم يسموا عن مجالات أخرى فلسفية كفلسفة الجمال والقيم وغير ذلك . ويقيني أن مستقبلها لن يكون مجالاً من الأحوال أفضل من ماضيها أو حاضرها ، فهذا هو حالها إن عاجلاً أو آجلاً ومن المؤسف له أن كثيراً من المشتغلين بها إن لم يكن كلهم ، يحيطون أنفسهم بنوع من الدعاية التي يحاولون عن طريقها إقناعنا بأنهم من الدارسين للفلسفة ولكن دون جدوى لأنهم لم يوجهوا حملاً فلسفياً ومن هنا كانت دعايتهم كالطبل الأجوف إنهم لا يسمعون إلا وراء المال ومن هنا كانوا تجاراً لا دارسين للفلسفة أنهم لم يوجهوا إلا طول لسان ورصيلاً كبيراً جداً من ألقاظ السباب والشتم

المأمل إذن في تاريخ الفلسفة عند العرب ، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء في مشرقنا العربي كالفارابي أو في مغربنا العربي كأبن باجه وابن رشد ، ولكنه لو أراد أن يجد هذا التاريخ إلى ما بعد ابن رشد ، فسيكون من الصعب عليه جداً ، بل من المستحيل أن يجد مفكرين بلغوا قمة فكرية فلسفية كبرى مثل هؤلاء الفلاسفة . سيجد مفكرين في مجالات شتى تقترب تارة من الفلسفة وتبتعد عنها تارة ، سيجد مفكرين عبروا عن اتجاهات أخرى غير عقلية ، ولكن أن يجد مفكراً عقلانياً. تنطبق عليه كل مدلولات لفظة « الفيلسوف » بحيث نقول عنه إنه فيلسوف من فلاسفة العقل ، فهذا فيما نرى يعد أمراً مستبعداً تماماً .

وإذا كنا نقول بأن التجديد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإبداع المذاهب الفلسفية في مجال الفلسفة العربية مستقبلاً ، وذلك على العكس من التقليد ، فإن سبب ذلك واضح جداً وهو أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية ، سواء كان في مجال الفلسفة أو الأدب وغيرهما من مجالات لا بد أن يقوم على الذاتية ، والتفكير الحر المستقل . وهذا على النقيض تماماً مما نجده عند الشخص المقلد الذي لا يستطيع أن يشعر بذاتيته العاقلة الخلاقة ، لأنه تنازل عنها بحيث تلاشت في خضم فكر الآخرين والمصيبة الكبرى أن هؤلاء الآخرين قد يكونون بدورهم مقلدين .

ومن أعجب الأمور أن الطبيعة تقدم لنا آلاف الأمثلة على هذا التفرد ، ولكننا للأسف الشديد حين نفكر في مجال الفلسفة قد يسارع البعض ممن ارتضى الكسل لنفسه طريقاً أو حشر نفسه في إطار المشتغلين بالفلسفة ظالماً نفسه وللفلسفة ، نقول قد يسارع البعض إلى تجنب هذا التفرد وتلك الذاتية بحيث يكون متبعاً وملازماً لطريق التقليد ومبتعداً ابتعاداً عن طريق الذاتية ، طريق التجديد .

نعم تقدم لنا الطبيعة آلاف الأمثلة ولكننا لانتخذ من ذلك عبرة حين نفكر . فلن نجد ورقة من أوراق الشجر تطابق تماماً ورقة أخرى حتى لو طفت العالم كله من مشرقه إلى مغربه . لن نجد أيضاً بصمة من بصمات الأصابع تماثل تمام التماثل بصمة أخرى في كرتنا الأرضية من قطبها الشمالي إلى قطبها الجنوبي .

وقد يقال إن هذا التفرد وتلك الذاتية من الصعوبة بمكان في مجال الفكر البشري ، إذ كل مفكر يعتمد على كثير من أفكار السابقين عليه ، بحيث يكون من المبالغة استبعاد ذلك التأثير في مجال فكرنا الإنساني .

هذا الاعتراض يعد اعتراضاً صحيحاً بصورة ما من الصور ، وخاصة أننا نعلم أن الأصالة الكاملة من جميع زواياها وأبعادها لا وجود لها .

ولكن ليس معنى ذلك أن نسير في طريق التقليد . علينا أن نحاول السير في طريق الذاتية

ما استطعنا إلى ذلك سبيلا وبأقصى قدراتنا الفكرية . ولكن أن نقلد ونقلد دون أن نتقدم خطوة نحو التجديد ، فهذا لعمري يعد أكبر لطمة للعقل .

هذه اللطمة للعقل وتلك الإساءة إليه ، يقوم بهما أشباه الدارسين في مجال الفلسفة العربية . ومنهم للأسف الشديد أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة ، ولكنها أضواء الشهرة التي جعلت من الأشباه حقائق ومن الظلال أصولا . ولو تأملت في إنتاجهم الفكري ، فلنك لا بد أن تقول : أيتها الفلسفة العربية كم من المصائب والكوارث ترتكب باسمك الآن .

ويقيني أننا لو عدنا إلى عمود الفلسفة وقلنا لأشباه الدارسين كفاكم أيها القوم حشراً لموضوعات داخل إطار الفلسفة . هي في نظرنا بعيدة عن الفلسفة بعد الثقلين . لو سرنا قدما نحو التجديد وبعدها بعداً تاماً عن التقليد : لو تقدمنا خطوة نحو رفع صوت العقل وإسكات صوت اللا معقول . لو تمسكنا بالمعقول وتركنا من أجله اللا معقول . لو تحركنا شوقاً نحو عالم العقل وانحسرنّا عن عالم اللا معقول : لو فعلنا ذلك فسنجد أننا سائرون قدماً في سبيل إبداع المذاهب الفلسفية التي أفقدناها منذ عدة قرون . سنجد حتماً أن أفكار هذا الأستاذ تختلف عن ذلك الأستاذ من أساتذة الفلسفة والمشتغلين بها . سيختلف منهج الأول عن منهج الثاني .

نقول هذا لأننا نعلم أن ذلك سيؤدي إلى إحياء التراث بدلا من الاختصار على طبع التراث أو تحقيق التراث .

ولا نريد أن نقف عند هذا الموضوع طويلا . فقد سبق أن عرضنا له في مجال آخر^(١) ونكتي بالقول بأننا إذا لم نتجاوز « الطبع والتحقيق » إلى « الإحياء » بناء على أسس عقلية ، إذا لم نتغافل عن القول بأن الإحياء سيحيل أرض الفكر خراباً بلقماً ، فإن ذلك سيجعل موقف الفريق الذي يبتث العقل من خلال ما ينشر من العلوم المنقولة عن الغرب هو الموقف الأقوى^(٢) .

(١) راجع تصديرونا لكتاب «مذاهب فلاسفة المشرق» وتصديرونا لكتاب «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» .

(٢) يقول الدكتور ركي نجيب محمود: فلئن كان فكرنا العربي الحديث يتسم بطابع العقل الذي يحاول كبح جماح العاطفة في شئ ألوانها، إلا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين ففرع منهما يبتث في نهضتنا الفكرية «عقلا» خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب، وفرع آخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى هي عرض البضاعة القديمة في صوء جديد معقول . ومن ثم كان هذا الصراع الفكري العجيب عندنا . إنه صراع بين الجديد والقديم ، لكني أراه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لا يختلفان على المعيار الذي تقاس به الأمور ، فكلاهما يحتكمان إلى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه إلى ذلك المنطق أدنى إلى خصومه ، ولو سمحت لنفسى بإبداء رأي شخصي ها ، لقلت إن الفريق الأول يصدر عن منطق أسلم وأصدق . فوقهم يخلو من التناقض الذي يعيب موقف الآخرين . وموضوع التناقض عند هؤلاء الآخرين هو أنهم يأخذون بالأساس نظريا - أعني أساس العقل في الحكم على الأشياء - ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج . (مقالة : الفكر العربي المعاصر - اتجاهه وخصائصه ص ١٤٥ من كتابه : «قشور ولباب») .

أما إذا تجاوزنا الطبع والتحقيق إلى الإحياء ، وتم الإحياء بناء على النفوذ إلى أعماق العقل ، فسوف لا نعدم مستقبلاً وجود تيارات فلسفية غاية في الدقة والعمق .

وإذا كان الإحياء لا يعنى مجرد عرض القديم في صورة جديدة ، بل له أسسه وخصائصه التي تقوم فيما نرى على العقل أساساً ، فإن ذلك التجديد يجب ألا يدفعنا إلى أنواع من التعسف والإسراف في التأويل بلا مبرر عن طريق عقد مشابهات لا تنتهي بين فلاسفة عرب وفلاسفة من الغرب .

نقول هذا ونؤكد على القول به لأننا نجد فريقاً من الباحثين كل همهم هو الجري وراء عقد مقارنات بين فيلسوف قديم وفيلسوف محدث دون أن يعتمد أكثر هؤلاء الباحثين على أسس دقيقة للمقارنة . إنهم إذا وجدوا كلمة أو فكرة عند فيلسوف (أ) وفيلسوف آخر جاء بعده (ب) ، سارعوا إلى القول بأن (ب) أخذ عن (أ) وأن الفكرة هي الفكرة وأن (ب) عالة على (أ) وهكذا .

مثلاً عندما نجد الشك عند كل من الغزالي وديكارت ، ونجد فكرة « العادة » عند الغزالي وهيوم ، ونجد « النقد » عند الغزالي وكانت Kant ، يسارع هذا الفريق من الباحثين أو أشباه الدارسين للفلسفة ، إلى عقد مقارنات عديدة لا أساس لها من التفكير الفلسفي السليم ويأتون في هذه المقارنات بالعجب العجيب . إنهم يدرسون الغزالي . هذا صحيح . ولكنني أقطع بعدم دراستهم وفهمهم لديكارت وهيوم وكانت كما ينبغي أن تكون الدراسة وكما يجب أن يكون الفهم . إنك لو سألتهم مصطنعاً الجهل ومن هو يا ترى هيوم هذا ؟ ربما أجابوك بأنه كان شيئاً ورعاً تقياً دون أن يدور بخلدكم أنه كان شيطانياً ما كرراً أيقظ كانت Kant من سباته العميق وإذا ألححت في بيان فرق بين هيوم والغزالي ربما أجابوك أن الفرق بينهما أن الغزالي لم ينشأ في بلاد الفرنجة أما هيوم فكان فيلسوفاً إنجليزياً والعباذ بالله !!!

لا نجد مبرراً يمنع المقارنة ولكن بشرط أن نملك أدوات المقارنة ويكون تحت أيدينا الأدلة القوية التي على أساسها نقارن وعلى أساسها نقول بفكرة التأثير والتأثر . ولعمري أن هذه المقارنات التي لا أساس لها ضررها أكثر من فائدتها إن كان لها فائدة ، لأنها تعنى مثلاً حين نقارن بين الغزالي وهيوم ، أن نبوغ الغزالي مرتبط ومعلق بهيوم وهكذا

نخلص من ذلك إلى أن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالعقل . نقول هذا لأننا لا نرى مبرراً واحداً للوقوف أمام العقل ، وبحيث نضفي هالات الإعجاب على من وقفوا ضد مسار العقل .

= وهذا القول برغم صحته إلى حد كبير ، إلا أننا نرى أننا لو أقمنا إحياء التراث على أسس عقلية والتزمنا بهذه الأسس بحيث ننفذ إلى قاع العقل الحصيب واحترمنا خصائص الفكر الفلسفي ، فسوف نجد مستقبلاً أن الإحياء سيؤدي إلى اتجاهات غاية في الدقة والعمق وخالية من التناقض .

(١) راجع نقدنا لهذا الجانب في تصديرتنا لكتاب « مذهب فلاسفة المشرق » الطبعة الخامسة .

إن هذا العقل كفيلاً بأن يحرز تقدماً نحو التجديد ، كفيلاً بأن يجعلنا نتقدم خطوات وخطوات في سبيل إبداع المذاهب الفاسفية .

(٢) من التجديد إلى الثورة : (ثورة من الداخل وليست ثورة من الخارج)
أنا مؤمن بأن الثورة في الفكر الفلسفي العربي لا بد أن تكون ثورة من الداخل ، معتقد بأن الثورة من الخارج والتي تقوم على أساس الهجوم والرفض ، تستند إلى مبررات لا نجد أكثرها إن لم يكن كلها مبررات علمية .

غير مجيد في ملتي واعتقادي تلك الثورة من الخارج لأنني أعتقد أن تاريخ فكرنا الفلسفي العربي ملئ بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . واثق بأننا واجدون أفكاراً غاية في الدقة والعمق وواجبنا نحو هذا كله هو أن نتأملها من خلال منظور ثوري عقلائي لا أن نستخف بها ونهملها . هذه الثورة من الخارج تتشكل بأشكال شتى ، وليس من الضروري أن تتخذ شكلاً واحداً .

فقد نجد شكلاً من أشكالها يتبدور حول نقد الفلسفة والتفلسف بصورة أو بأخرى والهجوم على التفكير العقلائي بصورة جزئية أو صورة كلية ، ورفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي . وهذا الشكل نجده عند مجموعة من المفكرين اتفقوا على هذا كله من حيث الإطار العام ، وإن كنا نجد بعض الاختلافات بين بعضهم والبعض الآخر من حيث التفاصيل الجزئية الفرعية . من هؤلاء المفكرين ابن تيمية والصنعاني وابن قيم الجوزية والسيوطي وكذلك من اتجهوا اتجاهاً أشعرياً إلى حد كبير .

هذا الشكل يعد إلى حد كبير جداً رفضاً للتفكير العقلائي والداعون إليه لا يعتبرون من الفلاسفة من قريب أو من بعيد . ومع ذلك يحاول البعض أن يكتب رسائل جامعية ومؤلفات عنهم ويزعمون أن رسائلهم ومؤلفاتهم هذه قد كتبت في مجال الفلسفة . وهذا الفريق من الدارسين الباحثين — كما أقول دائماً — دخيل على الفلسفة لأنه أدخل في إطار الفلاسفة من ليس منهم .

شكل آخر من الأشكال نسميه تجاوزاً بالثورة ، لأنه في حقيقة أقرب إلى الهجوم ، وهو من نفر من المستشرقين ممن أقاموا دعوتهم على أساس تقسيم الشعوب إلى سامية وآرية . ولا يريد أن نقف طويلاً عند هذه الدعوة التي قد تستند بعض جذورها إلى نوع من التعصب الديني أو الجنسي .

أما الثورة من الداخل ، فإننا نجدها ممثلة من بعض زواياها عند رجال المعتزلة ، ولا أشك أنهم قاموا بدور كبير وخلاق في هذا المجال ، لأنهم لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلائي إلى حد كبير جداً . ولكنني لا أقف عند حدود ثورتهم ، بل أريد أن أتجاوزها إلى نوع أسمى وأكثر دقة .

نقطة الخلاف الرئيسية من بين نقاط خلاف كثيرة بينى وبين الاتجاه الاعتزالي ، أن هذا الاتجاه كان أساساً اتجاهاً كلامياً جديلاً لا يرقى إلى مستوى البرهان . إن بضاعتهم التي يقدمونها لنا برغم امتيازها ودقتها ، هي بضاعة الجدل . والجدل محكوم بوقته وظروفه إلى حد كبير . ومن هنا كان الخلاف الرئيسي بينى وبينهم هو الخلاف بين الطريق الفلسفي العقلي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي .

نجد مظهراً آخر من مظاهر تلك الثورة الداخلية ، ويعد أكثر دقة وعمقاً ، هو موقف فلاسفة العرب إزاء كثير من الموضوعات التي بحثوا فيها والمشكلات التي حاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها . ولعل من أبرز هؤلاء الفلاسفة ، فيلسوفنا ابن رشد ، لأن اتجاهه كان من أبرز الاتجاهات العقلية في فكرنا الفلسفي العربي . إنه يقوم على أساس البرهان واليقين ، يقوم على أساس الفلسفة ويتعد ابتعاداً تاماً عن الاتجاه الجدلي الكلامي ، خاصة ذلك الذي نجده عند الأشاعرة . ومن هنا كان اتجاهه معيناً إلى حد كبير على إحداث الثورة العقلية .

معنى هذا أننا نجد في فكرنا الفلسفي العربي بعض التيارات التي تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية . وإذا كانت الفلسفة العربية بمعناها العقلي المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد كما قلنا ، فإننا لكي نجعل التيار الفلسفي مستمراً حتى نجد مستقبلاً لمذاهب فلسفية ، حتى نصل ما انقطع ، فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التي نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب .

لا مانع إذن — كما قلنا — من أخذ بعض جذور تلك الثورة العقلية ، من هذا التيار أو ذاك من التيارات الفلسفية العقلية التي نجدها عند مفكرى وفلاسفة العرب ، أو من سبقهم من الفلاسفة .

ولكن نود أن ننبه إلى أمر يبدو لنا غاية الأهمية ، هو أنه من الخطأ الكبير أن نقف عند هذه الجذور العقلية كما هي ، إذ أن معنى العقل في هذا القرن أو ذاك في قرون الزمان قد يختلف في قليل أو في كثير عن معناه في أيامنا المعاصرة التي نحياها ، برغم أن الاتجاه العقلي يعد واحداً .

أقول لا مانع من الاستفادة من هذه الجذور، ولكن من الخطأ فهمها كما هي بصورتها التي تركها لنا أصحابها ، وإلا أصبح التجديد تقليداً . لا بد من تطوير هذه الجذور إذا كنا لا نجد مفرّاً من ذلك حتى تكون ثورة العقل حية متجددة على الدوام ، بشرط ألا نخرج عن الإطار العقلي ذاته ، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللا معقول .

واعتقد أننا لو التزمنا بتلك الثورة الداخلية ، فسيكون بإمكاننا أن نعيد الروح إلى الآراء

التي تركها لنا أجدادنا من مفكرى وفلاسفة العرب . سيكون بمقدورنا تقييم كثير من المواقف التي وقفها هؤلاء الفلاسفة إزاء المشكلات التي بحثوا فيها . إن في ذلك دعوة إلى عمود الفلسفة كما أراد لها أصحابها أن تكون . لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين الذين أعدتهم كلياتهم بل مدارسهم لأن يكونوا شعراء وخطباء لا مشغولين بالفلسفة ومناهجها .

(٣) موضوعات هذا الكتاب من خلال ما نقصده بثورة العقل :

بيناً حتى الآن كيف يؤدي العقل دوره في التجديد ، وكيف تنتقل من التجديد إلى الثورة العقلانية التي هي كما قلنا أكثر من مرة ثورة تعد إلى حد كبير جداً من داخل الفكر الفلسفي العربي ذاته ، وليست ثورة في الخارج .

ونريد الآن التعبير عن تلك الثورة عن طريق دراسة الموضوعات على ضوء الاتجاه الذي نتمسك به وندافع عنه ، ومن خلال تسميتنا لهذا الكتاب ، هذه التسمية التي تعد فيما نرى تعبيراً تجريبياً عن اتجاهنا . وتطبيقاً لما نقصده في هذا الاتجاه . وسيرى القارئ كيف يسرى هذا الاتجاه في كل صفحات الكتاب من بدايته حتى نهايته .

ونود أن نشير إلى أن هذا التعبير لا يتم خلال عام أو بعضاً من عام ، لأننا لو أردنا أن نستكمل هذه الثورة . ثورة العقل . فلا بد أن ندرس موضوعاً موضوعاً من مئات الموضوعات التي بحث فيها مفكروا وفلاسفة العرب . حتى نصعد من ذلك إلى التعبير تعبيراً متكاملًا عن هذه الثورة العقلية .

ومن هنا فقد اخترنا نماذج محددة . نرجوا أن نستكملها في أعوامنا القادمة لو قدر لعمري أن يكون له بقية . وهذه النماذج — كما سيرى القارئ — لم يتم اختيارها اختياراً تعسفياً ، بل كل موضوع منها كان الهدف من دراسته من خلال الثورة العقلية ، هدفاً محدداً عن طريق القصد . وهذا ما سنتزم به في اختيارنا لموضوعات أخرى ، بحيث لو تم لنا ذلك ، فسيرى الدارس للفكر الفلسفي العربي في كل مجالاته ، ما نعينه بالثورة العقلية في كل أبعادها .

تضمن كتابنا هذا فصولاً ثلاثة : فصل أول موضوعه البحث في مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب . وفصل ثان موضوعه دراسة جانب إلهي من فلسفة الفارابي . وفصل ثالث يدور حول نقد موقف ابن سينا من التصوف تعبيراً عن ثورة العقل .

في الفصل الأول ، وهو ما أسميناه بطريق الحق وطريق الظاهر ، عرضنا لمصادر المعرفة اليقينية ولصادر المعرفة غير اليقينية ، ثم بينا كيف كان البرهان معبراً عن ثورة العقل واليقين .

وهذا المجال ، وإن كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب المنطقي ، إلا أننا نكاد نقطع — كما دللنا على ذلك من خلال دراستنا — أنه يتفد إلى صميم الميتافيزيقا .

نقول هذا لأننا نعتقد أن الدارس للفلسفة حقاً ، ليست مهمته قراءة السطور فحسب ، بل إن مهمته الحقيقية قراءة ما بين السطور ، حتى ينفذ إلى أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الحصيب .

وفي تمهيدنا لهذا الفصل ، قلنا إن هدفنا من البحث في هذا المجال ، هو أنه سيؤدي بنا إلى الالتزام بالترقية بفرقة حاسمة بين فكر فلسفي له أسسه وخصائصه الدقيقة ويتفقد بمنهج معين ، وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة ويتعد عنها ابتعاداً تاماً تارة أخرى . إنه سيوصلنا إلى التمييز الحاسم بين فكر فلسفي وبين أقوال حشرت حشراً في إطار الفلسفة العربية . نقول حشرت حشراً لأنها أقوال غير فلسفية وقد اتخذت من الوهم والظن طريقاً ولم ترتض العقل واليقين مسلكاً ودليلاً .

ومن الأمور التي يجب أن نصعها في اعتبارنا ، أن العبرة أساساً بالتطبيق . بمعنى أننا إذا كنا نجد أكثر مفكرى العرب قد بحثوا في مجال المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، إلا أن العبرة هي بالالتزام بما توصلوا إليه . إذ من السهل على المفكر أن يقول إن مقدمات المعرفة اليقينية هي كذا وكذا . ومقدمات المعرفة غير اليقينية تتمثل في كذا وكذا . ولكن حينما ينتقل هذا الباحث من مجال القول إلى مجال العمل والتطبيق ، حينما ينتقل من المجال المنطقي إلى المجال الميتافيزيقي ، سرعان ما نجده يضرب عرض الحائط بما قاله .

فالغزالي مثلاً ميز حقاً في المجال المنطقي بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية . ولكن حين انتقل إلى المجال الفلسفي ، لم يلتزم من قريب أو من بعيد بما يقول به . إنه يتحدث عن اليقين ولكنه لا يلتزم به . ويزعم لنفسه أنه يرد على أهل اليقين . على الفلاسفة . وإذا كانت المعرفة اليقينية تعد داخلة في مجال البرهان ، الذي يعتمد بدوره على أسس وجذور عقلية ، فإن هذا ما دفعنا إلى تحديد ما نقصده بالعقل ^(١) ، حتى نصعد من ذلك إلى محاولة لتجديد فكرنا الفلسفي العربي .

بعد ذلك كشفنا عن مصادر المعرفة اليقينية بأنواعها العديدة . وقد لاحظنا أن كل نوع منها يستند إلى جذور ثابتة محددة : والملتزم بها يستطيع البرهنة والتدليل على أقواله . بعكس المقدمات غير اليقينية التي لا تعد داخلة في مجال البرهان .

هذه المقدمات غير اليقينية إذا كانت لا ترتفع إلى مستوى البرهان ، فإن سبب ذلك اعتماد أكثرها على الجدل . لقد اتخذت منه أساساً وطريقاً ، ومن هنا كانت بعض الدراسات الداخلة في إطار الدائرة الكلامية الجدلية ، كلاماً في كلام .

(١) يمكن الرجوع إلى تصديرتنا لكتاب « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، لمعرفة معان أخرى

لقد خرج تفكير كبير من المتكلمين على قواعد البرهان أو القياس في محاولاتهم معتقدين أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير شهرتها . وكان هذا سبباً في نقد فلاسفة العرب ، سواء فلاسفة المشرق العربي أو فلاسفة المغرب العربي لهؤلاء المتكلمين

وإذا كنا نجد فريقاً من المستشرقين وبعض المؤلفين في مجال الفكر الفلسفي العربي في مصرنا المعاصرة يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية التي اتخذت من الجدل طريقاً ، هي التي يجب أن نلتزم عندها الحركة الفلسفية في الإسلام . فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين . إننا من جانبنا نخالفهم في ذلك مخالفة تامة . نخالفهم في ذهابهم إلى ذلك قلباً وقالبا ، مؤكدين على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف ، الذي يبحث من خلاله عن الحق في ذاته ، الحق مجرداً غاية التجريد . إن منهجهم يدور على محاور غير برهانية .

وبعد دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، وقفنا وقفة قصيرة عند البرهان الذي نعتبره أسمى صورة من صور اليقين ومعبراً عن ثورة العقل بصورة أو بآخرى .

وإذا كنا نفضل البرهان على ماعداه ، فإن الباعث لنا على ذلك ، أنه يقوم على جانور عقلية ، ونحن لا نرتضى بالعقل بديلاً ، إن مقدماته تعرف بالعقل ، وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها ، إذ أن النتيجة الضرورية لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية .

إن البرهان يعلمنا أننا ندرك الشيء عن طريق اليقين ، ولا ندركه عن طريق الأمر الزائل العارض . ومن هنا كانت مصادر المعرفة اليقينية متبلورة حول البرهان ، بعكس مصادر المعرفة غير اليقينية التي لا نستطيع إدخالها في المجال البرهاني .

ويقيني أننا لو فهمنا ذلك حق الفهم وسبرنا غوره ، لاستطعنا التمييز ، والتمييز الحاسم ، بين موقف فلسفي وموقف غير فلسفي . وإذا ميزنا بين موقف وموقف ، فقد صعدنا إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن الفصل الأول بعناصره العديدة ، والذي يعد بمثابة القاعدة التي ننطلق منها للتعبير عن هذه الثورة ، ثورة العقل ، حسب فهم خاص من جانبنا لهذه الثورة ، سبق أن أشرنا إليه في بداية تصديرا لكتابنا هذا .

أما الفصل الثاني ، فموضوعه الإلهيات في فلسفة الفارابي . وقد اخترنا هذا الموضوع لعدة أسباب :

منها أنه يبين لنا المشكلات التي أحدثتها فلسفة أفلاطون في فكر بعض الفلاسفة العرب إنها في رأينا تعد في بعض جوانبها نوعاً من الخروج عن التفكير العقلاني .

في هذه الأسباب أيضاً أن فكر الفارابي في هذا المجال ، يعبر إلى حد كبير عن جانب فلسفي يختلف عن الجانب الكلامي . أي أن معالجة الفارابي لهذا الموضوع ، موضوع الإلهيات ،

تختلف بصورة أو بأخرى عن طريقة معالجته عند علماء الكلام . إن دراستنا لهذا الموضوع تفيدنا في المقارنة بين الطريق الفلسفي والطريق الجدلي . إذ مما لا شك فيه أن الفلاسفة في معالجتهم لهذا الموضوع برغم ماوقعوا فيه في أخطاء ، كانوا على خلاف مع علماء الكلام .

بيننا في هذا الفصل كيف حاول الفارابي جهده ، التدليل على وجود الله والبحث في صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

وما لا شك فيه أن الفارابي كان فيلسوفاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . ولكن دقة تفكير الفارابي ، يجب ألا تنسينا ما في بعض آرائه من تذبذب وتناقض ، كما يجب ألا تنسينا أيضاً ما وقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بطريقة تعسفية بين أفلاطون وأرسطو .

إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة ومقضيةً عليها بالفشل . إذ أنها أوقعته في تأويلات ظاهرها وباطنها التعسف الذي لاحد له .

نقول هذا لأننا لا نجد مبرراً عقلياً للتوفيق بين آراء أفلاطون وآراء لأرسطو . وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة عند ممثليها الكبيرين أفلاطون وأرسطو ، يجب أن تكون فلسفة واحدة .

قد نجد مبررات كثيرة دفعت الفارابي لهذا التوفيق ، وهذا ما كشفنا عنه في تمهيدنا لهذا الفصل ولكن لو استعرضنا هذه المبررات واحداً بعد الآخر ، لن نجد من بينها مبرراً واحداً يعد مبرراً عقلانياً .

هذا مادفعنا بعد عرض فلسفته في هذا المجال ، المجال الإلهي ، إلى توجيه مجموعة من أوجه النقد إلى آراء الفارابي في هذا المجال ، ونحن نعلم علم اليقين ، أننا قد نختلف مع باحث أو أكثر من الباحثين في فلسفة الفارابي . ولكن هذا الاختلاف قد يعبر بصورة أو بأخرى عن الرأى الفلسفي . إذ أن الجزم والقطع الذي يلجأ إليه نفر من الدارسين في أشباه أقسام الفلسفة ، لا يجعلنا نتقدم خطوة واحدة في سبيل الحقيقة . إن هذا النقد من جانبنا قد يعد دليلاً أو أكثر من دليل على اعترافنا بعمق فلسفة الفارابي ، إنها لو كانت فلسفة مسطحة ، فلسفة ليس لها جذورها القوية ، لما اهتممنا من جانبنا بتوجيه أكثر من نقد إليها ، وخاصة ونحن نكشف اليوم عن الثورة العقلية في مجال الفلسفة العربية .

لقد لاحظنا أن الفارابي قد جانبه الصواب في فهم فلسفة أفلاطون ، كما ينبغي أن يكون الفهم كما ابتعد عن الصواب إلى حد كبير حين أول فلسفة أرسطو تأويلاً خرج به ، عن مذهب أرسطو الحقيقي .

هذا نقد عام ، فإذا انتقلنا من ذلك ودخلنا في التفاصيل ، فإننا مع اعترافنا كما قلنا بخصب وعمق آراء الفارابي في مجال الإلهيات ، إلا أننا من خلال منظور متمسك به تعبيراً عن هذه الثورة

من الداخل . لم نأخذ مفرّاً من توجيه أكثر من نقد إلى فلسفة الفارابي . سواء ما تعلق منها بالتدليل على وجود الله . أو ما تعلق منها بالبحث في صفاته تعالى . أو ما ارتبط بظيرية الفيض أو الصدور . وهذه الأوجه من النقد تتبلور حول محور واحد نتمسك به . وهو المحور العقلائي .

هذا يعنى أننا لو أردنا أن نقدر الفارابي من خلال منظور أو محور آخر . قد أخذ أوجهاً أخرى من النقد غير ما سنكشف عنه . ولكننا لو تمسكنا بهذا المنظور الذى يقوم على العقل . ويتخذ منه دليلاً وهادياً ومرشداً ، لوجدنا أن فلسفة الفارابي تستحق أوجه نقد معينة

من هذه الأوجه من النقد . أن الفارابي برعم تمييزه بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهاني العقلى ، قد وقع أحياناً فيما كان يخشاه ويحذر منه . إنه فى تدلياه على وجود الله معتمداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته . قد استند إلى بعض الجذور الكلامية . ولذا استحق من جانبنا ما وجهناه إليه من نقد فى هذا الموضع . نظراً لأننا لا نوافق على إدخال هذه الجذور الكلامية ، إذا أردنا الصعود إلى البرهان ، إذ أردنا السير فى طريق اليقين . إذ أردنا التعبير عن ثورة العقل .

وفى هذه الأوجه أيضاً . أن الفارابي حين أخذ فى إصفاء مجموعة من الصفات على واجب الوجود (الله تعالى) . ركز على وجهة نظره . وتغافل نوعاً من التغافل عن وجهة نظر الفريق المخالف . صحيح أننا لا نوافق على رأى هذا الفريق المخالف . فيما يتعلق بدراسة العلاقة بين الذات والصفات ، ولكننا نقدر الفارابي فى هذا المجال : لأن من خصائص الموقف الفلسفى عرض وجهتى النظر . وإذا عرفنا موقف كل فريق من الفريقين . فقد عرفنا نقاط القوة والضعف فى كل موقف منهما : عرفنا طريق الحق . ميزنا بين هذا الطريق وطريق الظن والخطأ .

إن الفارابي يقيم تدليله على وحدانية الله اعتماداً على فكرة « التام » وإذا فتشنا عن تحليل لهذه الفكرة . لم نجد عند الفارابي أكثر من تعريف لها . وهذا التعريف وحده لا يحل المشكلة التى يبحث فيها . فمتى كان التعريف وحده كافياً ؟ متى كان التعريف مغنياً لنا عن تحليل هذه الفكرة . فكرة التام ؟ وإذا كان تدليله على وحدانية الله قائماً كما ذكرنا على فكرة التام . وهذه الفكرة لم يقدم لنا الفارابي إلا تعريفاً لها . فقد استحق منا أن نوجه إليه هذا النقد ، وكان بإمكانه أن يدلل على وحدانية الله بطرق عديدة أخرى .

أيضاً من هذه الأوجه من النقد . ما قلناه بعد دراستنا للفيض أو الصدور عند الفارابي ، من أننا لا نجد مبرراً عقلياً ، فى إصرار الفارابي على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هذا بالإضافة إلى أن الفارابي قد أقام ترتيبه هذا معتمداً فيما يبدو لنا على فكرة الأفضل

والأشرف . وهذه الفكرة لا نجد لها جذوراً ومبررات عقلية واضحة . لا نجد لها أساساً راسخاً تربطها بأعمق أعماق الوجود . إنها فكرة كيفية وليست تعبيراً كيباً . إنها فكرة أوقعت الفارابى وأكثر فلاسفة العرب فى أخطاء عديدة ما كان أغناهم عنها . ولكن ماذا نفعل حيال بريق الكيف وأضوائه التى حجبت عنهم حقيقة الكم . إن الفارابى وغيره من الفلاسفة ، لو كانوا قد ابتعدوا ولو إلى حد كبير عن هذه الفكرة ، لكانوا قدموا لنا آراء أكثر جدة وطرافة ولكنهم لم يفعلوا ذلك فى بعض من آرائهم ، ومن هنا كان واجبنا النقد متخذين من العقل نبراساً ومن البحث عن اليقين دليلاً ومرشداً . هذا عن الفصل الثانى . الذى كان موضوعه كما ذكرنا الجانب الإلهى فى فلسفة الفارابى . من خلال منظور نقدى عقلانى .

وبانتهاينا من هذا الفصل ، يكون قد آت الأوان لأن تنتقل إلى فصل آخر ، نكشف فيه عن جذور أخرى ، ولكنها لا تعد جذوراً كلامية . بل جذوراً صوفية .

وهذه الجذور برغم اعترافنا بأن لها بعض المبررات ، وبرغم أن فيها ما يعتمد على أرض ثابتة من البحث عن الحقيقة . إلا أننا تعبيراً من جانبنا عن تلك الثورة التى تواكب العقل ، والعقل يواكبها ، رأينا توجيه بعض أوجه النقد إلى قليل من هذه الجذور الصوفية .

هذا ما كتبتنا عنه من خلال دراستنا لموضوع الفصل الثالث والأخير من كتابنا هذا ، وهذا الموضوع يتركز حول نقد موقف ابن سينا من التصوف .

وقد أشرنا فى تقديمنا لهذا الفصل إلى مبررات نقد كل من الطريق الصوفى والطريق الجدل الكلامى . أشرنا إلى أن ذلك يعد تعبيراً عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية . نقول هذا لأننا ندرك أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية يرتبط ارتباطاً تاماً بالتقدم نحو أعماق العقل وقاعه الخصب . إننا كلما تحركنا شوقاً وعن وعى نحو العقل ، تقدمنا خطوة أو أكثر من خطوة نحو تدعيم أسس البرهان واليقين . وإذا تم لنا إرساء هذه الدعائم ، فقد استطعنا على الأقل التمييز بين مجال عقلى ومجال غير عقلى .

وإذا كان ابن سينا يشير إلى كثير من الجوانب التى بحثت قبله عند زهاد وعباد ومتصوفة ، فقد رأينا من المناسب الإشارة إشارة غاية فى الإيجاز إلى بعض هذه الجوانب الصوفية . ولم يكن هدفنا من ذلك إلا المقابلة بين اتجاه صوفى قلبى ، واتجاه عقلى فلسفى برهانى .

هذا ما فعلناه فى القسم الأول فى قسمى هذا الفصل الذى يندرج تحته ثلاثة عناصر جزئية .

بينما فى العنصر الأول ، كيف كان التصوف يمثل اعتماداً على الجانب العملى الرهد والعبادة ، وكيف أن هذا الاعتماد يقوم على دعائمه القلبية لا الفلسفية النظرية البرهانية .

وكشفنا في العنصر الثاني ، ومن خلال دراستنا للعديد من المصطلحات الصوفية ، إلى أن هذه المصطلحات تقوم على ركائز وجدانية وتعبير عنها ، وكيف يؤدي ذلك إلى اختلاف المقصود من لفظة يستعملونها كلفظة « اليقين » أو حال اليقين عن قصد الفلاسفة من هذه الكلمة . بمعنى أن اليقين بمعناه الصوفي يختلف اختلافاً جذرياً عن اليقين بالمعنى الفلسفي .

إن اليقين عند الفلاسفة — كما بينا في الفصل الأول — إذا كان يقوم على البرهان بمعناه النظري أساساً ، فإن اليقين عند المتصوفة يعين المشاهدة . إنهم يرون أن كل ما تراه العيون ينسب إلى العلم . أما ما تعلمه القلوب ، فإنه ينسب إلى اليقين ٥

وهذا القول في جانب المتصوفة ، إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على التعارض بين الطريق الحسي النظري والطريق القلبي الصوفي . وقد أشرنا إلى ذلك في دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية في أول فصول هذا الكتاب . وقلنا إنه لا بد من الكشف عن ذلك ونحن نتحدث اليوم عن أسس معينة محددة نتخذ منها أساساً لثورة العقل في الفلسفة العربية ٥

فبعض المتصوفة والزهاد طالما كشفوا لنا عن عجز العقل ، حين ذهبوا مثلاً إلى أن الدليل على الله هو الله وحده ، أما العقل فنظراً لأنه محدث ، فإنه عاجز عن ذلك ، لأن المحدث لا يدل إلا على محدث مثله . أيضاً طالما قابلوا بين الحكمة الأرسطية والحكمة الذوقية ، رافضين الحكمة الأرسطية وما فيها من مقولات عقلية .

نقول هذا ونؤكد على القول ، حتى لا ننخدع بمجرد اللفظة كما يحدث لنفر من الدارسين في أشباه أقسام الفلسفة ، بل يجب أن نبحث عن حقيقة هذه اللفظة أو تلك ، أى ما وراء هذه اللفظة ، وهذا ما يتمسك به حقاً للدارسون المتخصصون في فكرنا الفلسفي متجاوزين بذلك ما يفعله أشباه الدارسين الذي تعبّر أقوالهم عن السذاجة والبلاهة .

وما يقال عن لفظة اليقين ، يقال على ألفاظ كثيرة . منها مثلاً لفظة « العلم » . الغزالي يستخدم هذه اللفظة ويدعونا إلى العلم . والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة . ولكن هذه اللفظة تعني عند الغزالي شيئاً يختلف اختلافاً كبيراً عما يعنيه الفلاسفة والعلماء بتلك اللفظة . وقس على ذلك أيها القارئ الكثير من الألفاظ التي تستعمل بمعان مختلفة .

انتقلنا من هذا العنصر الثاني ، إلى عنصر ثالث وأخير . وقد أوضحنا فيه كيف أن مسلك الزهاد والصوفية يعد تعبيراً عن الجانب الوجداني لا العقلي . وقد اخترنا نموذجاً لبيان ذلك ، المفكر الصوفي الغزالي .

وإذا كنا لم نقف إلا وقفة قصيرة عند الغزالي ، فإن سبب ذلك أن قصدنا كما ذكرنا

أكثر من مرة ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، بل كل ما قصدنا إليه في هذا المجال ، بيان الفرق الرئيسي بين نمط من الفكر الوجداني القلبي ، عبر عنه متصوفة ، ومنهم الغزالي ، وبين مسلك فلسفي عقلي برهاني ، عبر عنه فلاسفة

ويبدولنا أن هذه التفرقة تعد تعبيراً عن ثورة العقل ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنها أساساً تعد ثورة من الداخل ، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التي تركها لنا نفر من المفكرين ، متكلمين كانوا أو متصوفة أو فلاسفة ، وتشرع بعد تحليل هذه الأفكار في تحديد اتجاه صاحبها وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات .

ونظراً لأن قصدنا الرئيسي لم يكن الالتزام بالإطار التاريخي ، فإننا لم نجد ضيراً في عرض مسلك الغزالي ، قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالي ، يعد داخلاً في الإطار الذي حددناه للقسم الأول من قسمي هذا الفصل ، وهو الإطار الذي نكشف من خلاله كيف كان التصوف عملياً وجدائياً ، لا فلسفياً نظرياً . وهذا قد يختلف — كما سنرى — في قليل أو في كثير عن الوجه الصوفي لفلسفة ابن سينا ، أو الوجه الفلسفي لتصوفه .

قلنا إننا جعلنا محور العنصر الثالث يدور حول مسلك الغزالي . وقبل بياننا لمسلكه أشرنا إلى أسباب هجومه على الفلاسفة (الطريق العقلي) ونقده للمتكلمين (الطريق الجدلي) مفضلاً بعد ذلك طريق الصوفية (الطريق القلبي) .

وقد كشفنا عن بعض الأخطاء والمغالطات التي نجدها عند الغزالي . إنه يعلن أن آراء الفلاسفة لا تعجبه : وإذا سألناه لماذا أيها الشيخ ؟ أجابنا بأن آراءهم تتعارض مع بعضها البعض ، ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس عليها خلاف .

والمفكر حين يجد رأياً كهذا من جانب الغزالي ، لا بد أن يتوقف عنده متعجباً من الغزالي والذي يطالبنا بصب التفكير في قالب واحد ، ناسياً أو متناسياً ، أن الفلسفة لم توجد إلا لتكون بحثاً عن الحقيقة وخلافاً حول أدلة العقول .

لقد حدث هذا منذ وجد الفلاسفة قبل الميلاد ، وسيظل هذا حالها إلى أبد الأبد . ولا يصح إطلاقاً ونحن نتحدث الآن معبرين من جانبنا عن ثورة العقل ، لا يصح التغافل عن الآراء الخصبية العميقة والمتعددة ، والتي قال بها الفلاسفة في محاولة من جانبهم للبحث عن الحقيقة ، هدف التفكير الفلسفي وضالته المنشودة .

إننا لورجعنا إلى أقوال الفلاسفة في مشرق الدنيا ومغربها ، قبل الميلاد في الماضي السحيق

وبعد الميلاد حتى لحظاتها التي نعيشها . لوجدنا كيف بحث الفلاسفة عن الحقيقة ودافعوا عنها وفي سبيل ذلك قالوا بأراء عديدة . وهذه الآراء إذا كان كل رأى منها يختلف في قليل أو في كثير عن الرأى الآخر . إلا أن ما يشفع للفلاسفة ، أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بل إننا في بحثنا ندنو منها ونقترب . وهذا يعد تعبيراً من جانبهم عن طبيعة التفلسف والفلسفة ، والتي تقوم حول الخلاف والحوار دائماً .

وإذا كان الغزالي قد بين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية والمعرفة الكلامية ، وأوضح لنا مراتب الإيمان . فإنه لا لوم عليه . فهذا من حقه . وقد كان ذلك متوقفاً منه بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظراً منه . لأنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بالفلسفة بمعناها الاصطلاحي ، على غير ما حوشائع في أقوال الباحثين في فكر الغزالي . بل لم يكن لديه في بعض جوانب تفكيره حساً فلسفياً .

نقول : قد يكون من حق الغزالي أن يتحدث ما شاء له التحدث عن سمو المعرفة الصوفية وأن يرفع مرتبة إيمان العارفين فوق مرتبة إيمان العوام وإيمان علماء الكلام . ولكن هل من حقه أن يقول : إنه ما كتب كتابه « الفلاسفة » إلا لكي يهدم ويعترض . إن هذا القول لم يكن ليصح منه وهو الباحث في مجال الفلسفة . إن هذا القول الذي قال به الغزالي ، أو هذا القصد من جانبه . يعد - فيما يرى ابن رشد - قصداً لا يليق به . بل بالذين في غاية الشر .

كشفنا بعد ذلك عن أصول السالك لهذا الطريق الصوفى في رأى الغزالي . وما يحدث له ، وكيف كان الغزالي معبراً عن ذلك في عبارات أدبية وصفية جميلة حين يقول مثلاً إن الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب . فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب . وأنشرح الصدر . وانكشف سر الملكوت . وتلاأت في القلب حقائق الأمور الإغنية .

وقد انتهينا من دراستنا للمسلك الصوفى عند الغزالي ، إلى أن الغزالي إذا كان يضيف إلى الطريق الوجداني القلبى الذى رفعه إلى أعلى مرتبة . بعداً نظرياً ، فإن هذا البعد كان لديه غير محدد المعالم ولا واضح الصورة ، لأنه اختفى أو كاد وسط وصفه الأدبى الجميل لحالة هذا السالك في طريق التصوف .

كما أشرنا إلى أننا مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة ، محاولة الغزالي ، إلا أنها ليست محاولة داخلية في المجال الفلسفى العقلانى من قريب أو من بعيد . إذ من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يلتقى وصفه للمسلك الصوفى ، مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التى لا يصل إلى جذورها وأبعادها الدفينة إلا من كان فكره مشدوداً بعناصر وجذور عقلية ، قديماً نبهنا ابن رشد إلى ذلك كله .

قلنا هذا ونحن ندرس شريحة من فكر الغزالي ، شريحة تعبر عن فكر وجداني قلبي ، وثمين موقف العقل منها . حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن القسم الأول من قسمي هذا الفصل الثالث والأخير . وقد آن لنا أن ننتقل وتحت مظلة العقل دواماً ، إلى الإشارة إلى القسم الثاني من هذا الفصل والذي جعلنا موضوعاً له ، دراسة شريحة أخرى متعددة الألوان والظلال . هذه الشريحة هي موقف ابن سينا من التصوف ، ثم نقد هذا الموقف تعبيراً عن ثورة العقل .

وقد بينا في تمهيدنا لهذا القسم ، إلى أننا سنجمع في دراستنا لموقف ابن سينا بين الطابع الموضوعي والطابع الذاتي . فبعد عرض موقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه في هذا المجال ، وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، وجهنا مجموعة من أوجه النقد العديدة لآرائه ، سواء من حيث الإطار العام أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد نحسبه شيئاً ضرورياً حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين كما هو الحال عند قوم أرادوا للفلسفة أن تتحول إلى مجموعة من الروايات والحكايات كالتى نجدتها في قصص ألف ليلة وليلة مثلاً .

كما أشرنا إلى أن القارئ سيدرك تماماً كيف كان النقد معبراً عن ثورة العقل ، سيرى كيف أن النقد كان مركزاً على التمسك بالعقل وإعلاء كلمته فوق كل كلمة ، حتى يكون هذا العقل معبراً عن عظمة الفكر التى لاتدنو منها ولا تقترب عظمة أخرى .

والواقع — كما أشرنا في تمهيدنا لهذا القسم — أن دراسة موقف ابن سينا من التصوف . تكتنفها الكثير من المصاعب ، وخاصة إذا أردنا دراسة موقفه من خلال منظورها واتجاه معين بحيث نتجاوز مجرد العرض والشرح .

من هذه المصاعب . أنه لا بد من المقارنة بين اتجاه واتجاه ، المقارنة بين موقف وموقف ، المقارنة بين التزام بطريق العقل والبرهان ، والالتزام بطرق أخرى كطريق القلب والوجدان :

من هذه المصاعب أيضاً ، تلك الآراء التى قيلت حول تصوفه ، وكثير من هذه الآراء استند إلى أدلة قوية . فهل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة في مذهبه ؟ هل تصوفه لا يعدو أن يكون تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يمثل تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعبر ما كتبه في مجال التصوف عن نوع من التوبة ، أو الرجوع من الفكر الفلسفي إلى الفكر الصوفي ؟ هل يعد القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات مجرد كتاب مؤلف في موضوع التصوف . وليس من الضروري أن يكون مؤلفه صوفياً ؟ هل يعنى تصوفه تدليلاً على إفلاس العقل ؟ هل نجد تناسباً بين عباراته في كتاب الإشارات والتي تشير إلى شفافية الروح وصفاء الوجدان ، وبين حياته

التي كان يغشاها اللهو والطرب والتي عاشها بالعرض أكثر مما قضاها بالطول ؟

هذه تساؤلات عديدة . ولكننا إذا كنا نعبر اليوم عن ثورة العقل ، فإننا وجدنا من واجبا الالتزام بطريق آخر في البحث عن تصوف ابن سينا . وهذا الطريق يقوم على أساس هو : متى كان ابن سينا معبراً في هذه الفكرة أو تلك عن العقل . ومتى كان معبراً في فكرة أو أخرى عن إطار آخر غير الإطار العقلي ؟

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا كنا قد اختلفنا مع فريق من الباحثين حول رأى أو أكثر من الآراء التي قيلت حول تصوفه ، فإن هذا يعد شيئاً طبيعياً ، إذ أن الخلاف في الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف .

بعد هذا التمهيد الذى قدمنا به لدراستنا لتصوف ابن سينا ، انتقلنا إلى دراسة بعض النماذج من رسائله العديدة التي نجد فيها بعض الأفكار الصوفية ، سواء كانت أفكاراً بارزة غاية البرور . أو كانت مجرد أفكار عابرة لا تدلنا دلالة قاطعة على هذا المحتوى الصوفى .

وقد وقفنا وقفة أطول عند كتابه « الإشارات والتشبهات » نظراً لأنه يعد أهم كتبه في هذا المجال .

قد وقفنا أيضاً وقفة نقدية عند أكثر الأفكار التي نجدها مبثوثة في تضاعيف كتبه ورسائله الصوفية . رابطين كل فكرة وبين جذورها الفلسفية إن وجدت . ومستيرين إلى مدى استفادته من المفكرين الذين سبقوه ومدى تأثيره فيمن جاءوا بعده ، حتى لا تكون دراسة أفكاره منقطعة الصلة بالأفكار التي سبقتها والأفكار التي جاءت بعدها ، وكأنها معلقة في الهواء ، كما يهوى ذلك نفر من المشتغلين بأشبه أقسام الفلسفة ، إن لم يكن كلهم .

وقفنا مثلاً عند فكرته عن الموت ، وكيف حاول دفع الخوف من الموت . وقد تبين لنا أن فكرته هذه يغلب عليها الحس الصوفى الغائى . وقد لاحظنا في معرض نقد فيلسوفنا إلى أنه أخذ يدور حول مشكلة الموت . دون أن ينفذ إلى صميم فلسفة الموت . . إنه يعرض علينا أسباب مخاوف الموت . ثم يرد على سبب سبب منها ، ولكن هل نجح في ذلك ؟ اعتقد أنه لم ينجح ، إذ أنه حين يعرض علينا مخاوف الموت . نجده سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض عليها بطريقة تبعد إلى حد كبير عما ينبغى أن يلتزم به الفيلسوف . إنه يعتقد بفكرة مسبقة ، وهى أنه لا مبرر للخوف من الموت . فإذا صادف أفكاراً تتعارض وهذه الفكرة المسبقة ، سرعان ما يرد عليها دون أن يهتم في كثير من الأحيان بالوقوف عندها ومناقشتها مناقشة موضوعية . إنه كثيراً ما يستخدم عبارات خطابه تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطابية — كما يينا في الفصل الأول — لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أن إيمانه بفكرته نابع من جذور فلسفية كموقفه في فلسفته من التفاؤل وتغليب الخير على الشر وغيرهما من أفكار . ولكن هذه الأفكار لم تسلم من النقد .

صحيح أيضاً أنه بذل جهداً في رسالته « في دفع الغم من الموت » ، ولكنه لم يتقدم خطوة لها أهميتها الفلسفية نحو تبديد هذه المخاوف . فرغم ما بذله ، ما زالت مشكلة الموت من المشكلات التي يبحث فيها الإنسان ، تماماً كما نبحث في مشكلة الحياة .

بعد دراستنا الموجزة لهذه الرسائل وما تضمنت في أفكار ، انتقلنا إلى دراسة الجوانب الرئيسية في تصوفه دراسة تفصيلية وذلك في خلال منظور نقدي ، يعتمد اعتماداً رئيسياً على ما نقصده بثورة العقل .

جانب أول جعلنا موضوعه « اللذة الباطنة واللذة الحسية » . وقد بينا كيف حاول ابن سينا جهده رفع اللذات الباطنة واللذات العقلية فوق اللذات الحسية ، كما كشفنا عن الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال . مستندين بصفة خاصة إلى رسائله النفسانية ، وغيرهما من رسائل ترتبط من قريب أو من بعيد بهذا المجال .

وقد لاحظنا في مجال نقدنا لابن سينا ، أن هذا الجانب كان معتمداً فيه على فكرة الأفضل والأشرف ، تلك الفكرة التي سبق أن أشرنا إليها ونحن ندرس مجالا من مجالات الفلسفة الفارابية .

إن هذه الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا تقدم لنا تصوراً كيفياً لا تحديداً كمياً ، وكان بإمكان ابن سينا الابتعاد عن هذه الفكرة التي قد لا تتيح مجالا للالتقاء بين ا (نفس مثلاً) ، ب (جسد مثلاً) .

جانب ثان تحدثنا فيه عن مقامات العارفين وصفاتهم من خلال ما كتبه ابن سينا ، وخاصة في كتابه « الإشارات والتنبيهات مبيناً لنا اللذات التي تحدث للعارفين المتترهين في حالة ذهابهم إلى عالم القدس والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلي (قبل الموت) ، ومحددنا لنا مراتب الجواهر العقلية من خلال فكرتي العشق والشوق ، ورابطاً ذلك بحديثه عن أخلاق العارفين وصفاتهم .

وقد وقفنا عند هذا الجانب الثاني وقفة نقدية ، ولاحظنا أن أفكار ابن سينا في هذا المجال ، وخاصة فكرته عن العشق والشوق ، تعد أقرب إلى أفكار الأديب الفنان ، منها إلى أفكار الفيلسوف الذي ينظر إلى الكون نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم .

صحيح أن لفكرة العشق والشوق دلالتها الفلسفية ، إذا أخذنا في الاعتبار العلاقة بين المادة والصورة ، وكيف أن المادة تعشق الصورة ، أو تتحرك شوقاً إليها ، أو إذا أخذنا في الاعتبار

أيضاً قول أرسطو ، إن العالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل . ولكن هذه الدلالات غير محددة المعالم كما ذكرنا أكثر من مرة .

نقول هذا ولا مفر من القول ، ونحن نتحدث اليوم عن تورة العقل في الفلسفة العربية . لأننا نعلم أننا إذا لم نميز بين إطار وإطار . بين ثوب كمي وثوب كيفي ، فسوف لا ننفذ إلى صميم التجديد .

هذا عن الجانب الأول والجانب الثاني . وقد انتقلنا منهما إلى الجانب الثالث ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بدرجات حركات العارفين . وقد بينا أن حديث ابن سينا عن هذا الجانب كله . عن هذه الدرجات كلها ، ابتداء من أولها (الإرادة) إلى آخرها . (الإقبال بالكلية على الله تعالى) ، كان حديثاً معبراً عن الوجد لا عن العقل .

صحيح أن عذر ابن سينا أنه يتحدث عن مجال صوفي لا يخضع للعقل ومقولاته ، ولكن كان لزاماً عليه أن يعرض للموقف الآخر . وهذا الموقف الآخر أو الوجه الآخر ، هو بيان موقف العقل من هذه الدرجات ، وهل من الممكن الوصول إليها حقيقة أم لا ، بدلا من تركيز حديثه على وجه واحد فقط ، وكأن هذه الدرجات كالحقائق الموضوعية المقررة .

كان لزاماً عليه ذلك ، ولكنه للأسف الشديد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً تاماً عن لغة العقل ، ولعمري أن تلك اللغة الوجدانية تحمل في طياتها كثيراً من أوجه الخطأ والخطر وخاصة إذا استخدمت في مجال يتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة . إنه لم يلتزم بخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفي .

وبعد نقدنا لهذا الجانب ، انتقلنا إلى الجانب الرابع ، وهو الذي يدور حول أخلاق العارفين وأحوالهم . وقد لاحظنا أن الصفات التي يخلعها ابن سينا على العارفين ، قلما تتوفر مجتمعة في فرد من الأفراد . لأن في بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداً عن الطبيعة البشرية . ويقيني أن ابن سينا لو كان قد درس طبائع البشر على اختلاف الأزمنة والأمكنة ، ولو كان صريحاً ومنطقياً مع نفسه . لما وصف العارف بهذه الصفات والأحوال ، لأن العارف أولاً وأخيراً يعد فرداً من أفراد البشر .

هذا عن الجانب الرابع . أما الجانب الخامس والأخير ، فيدور حول غرائب الأفعال التي تصدر عن العارفين .

وقد لاحظنا بعد دراستنا لأقوال ابن سينا عن هذه الأفعال ، ونسبته أشياء عجيبة وغريبة إلى العارفين ودفاعه عن أشياء لا يصح أن يتكلم عنها الفيلسوف العقلاني كلمة واحدة . نقول لاحظنا أن ابن سينا يبتعد رويداً رويداً ، بل يبتعد أحياناً على سبيل القفزة والطفرة عن مجال

المعقول إلى مجالات أخرى ، ناسياً أو متناسياً دراساته عن العلل وبحوثه في الجوانب العلمية .
والمجالات الطبية ، تلك البحوث والدراسات التي تسودها التجربة العلمية لا السحر ، وتلتزم
بمنطق العقل وقوانين الوجود لا أحوال الوجد .

اختلفنا إذن مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جذرياً في أكثر ما يذكره ، وخاصة في
المجالات التي يبتعد فيها عن المنطق والعلم ، ينفي فيها العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، يبتعد
فيها عن تقديم سبب عقلائي علمي لكل ظاهرة من ظواهر الوجود وكل حادثة من حوادث
الكون .

نقول هذا ونحن نعلم أن من حق ابن سينا أن يتحدث ماشاء له الحديث ، وأن يفيض في
الكلام ما شاءت له الإفاضة ، ولكن إذا كان من حق ابن سينا ذلك ، فإن من واجبنا
أن نكشف له عن خطئه تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن ابن سينا قد ابتعد
في بعض المجالات التي يبحث فيها عن هذه التفسيرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً
يكاد يكون تاماً .

ولعلنا نلاحظ أيضاً كيف كان ابن سينا متخلياً إلى حد كبير عن العقل . إننا سرعان
ما نجد قائلاً بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، لدرجة أن القارئ قد يظن أن أقواله هذه أقوالاً
منطقية . ولكن لو أعملنا الفكر والعقل ، لوجدنا أن مقدماته هذه في كثير من المجالات التي
بحث فيها تعد مقدمات غير صادقة ، وإذا كانت المقدمات هذه حالها ، فلا بد أن تكون
النتائج المترتبة عليها نتائج خاطئة .

إنه لم يلتزم بما سبق أن قرره عن مقدمات البرهان والفرقة بين هذه المقدمات والمقدمات
الجدلية والمقدمات الخطائية . إننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا في هذا المجال ، والأفكار
الكلامية . وعلى القارئ أن يقارن أقواله عن الأفعال التي ينسبها للعارفين ، بدراسات المتكلمين
عن موضوع السببية . إنه سيجد نوعاً من أنواع التشابه .

وأخيراً نقول إن ابن سينا إذا كان من حقه الدفاع عن أقواله وتبريرها ، فإن من حقنا مع
الاعتراف بعمق كتاباته في مجال التصوف ، تلك الكتابات التي تملأ القلب سكية وطمأنينة .
نقول من حقنا أن نقدر رأياً أو أكثر من رأي ، بل نقد اتجاهه هذا ، وذلك إيماناً منا بالعقل ،
وكيف أن هذا العقل يستطيع التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ثورة عقلية من الداخل كما قلنا
في بداية تصديرتنا . ثورة تستمد جذورها من قاع العقل الحصيب ، متخذة من هذا العقل
هادياً لها ومرشداً .

نرجو بعد هذا كله أن نكون قد تقدمنا خطوة نحو إرساء دعائم منهج تؤمن به ونكرس حياتنا
ثورة العقلا .

تلداع عنه . ولعل في دفاعنا عن هذه الثورة العقلية ، ما أهم من -إيماننا- بالإنسان من التواء
 -العقل والاختلاف عنه . لأننا لا نريد أن نخرج عن المسار العقلي مرة أخرى . وإذا كنا
 -سدا كثيراً من الاختناقات نوجه إلى العقل . فإن العقل هو الذي يصحح نفسه بتورده على نفسه
 - العقل يصحح العقل . إذ لا يتوهم إلا العقل بتصحح العقل . إن هذا العقل يتغير بالتساخ
 المطاوع والتفوق والتعصب والضعف وهذه الميراث تسدح تماماً للعقل بتعديل مساره : إذ أعين أنه
 اختبر عما ينبغي أن يكون عليه التفكير العقل

نقول ليس من المناسب إطلاقاً ما نؤمن أن نطرح هالات الإعجاب، وآكاليه المار - إلى من
 وقفوا وبقوا ضد العقل . محمد صبحي أن العقل الإنساني قد يكون بطيئاً في سيره ولكن هذا المطر -
 راجع إلى أنه من طرية، وسط الأشرار والعصاة . راجع إلى أنه نواماً يعود آناً بعد آناً إلى
 الأوراء لكي يحكم حظه من مستقبل يتغيرده، مات عاية في النوع المطلوب منه أن يقوم بها .
 لا تاروموا العقل أيها القوم . بل انظروا إلى البرام التي أنجرها والمهام التي ما زالت أمامه .
 والتي تتجدد يوماً بعد يوم . ويقتضي أنه سيتغيره بإيماناً . إذ أن تاريخ الفكر الإنساني والفاسفي
 منه على وجه الخصوص . يند نارياً للعقل إذ

إنه لو احب معاصر علينا أن نتابع ما نرى من أنماط فكرية . ونكشف ما فيها من
 من حدود عقلية . حتى يكون ذلك مهيئاً لنا حمل الر راكم، تيار الحضارة وعلى دفع أمتنا إلى
 الأمام . فنحن بين أمرين اثنين لا ثالث لهما : إما أن نرتضى السير قدماً نحو الحضارة .
 وهذا سبيله انتمسك بالعقل . وهنا تكون الحياة . وإما أن لا نرتضى التقدم بتخليتنا عن العقل .
 وفي ذلك الجحود والموت .

هذا ما أعنيه حين أدعو وأنادي اليوم بثورة العقل ، سأل النامية المربية، متأملاً في صمت،
 ماضق وفي نطق صامت داخل صومتي الفكرية متورداً في شربة غريبة . هيل يا ترى ستجد هذه
 الدعوة التي أحط الآن سفورها في سكود الليل وقد باأأأ في الأذن ذلك الانبعاث الفائق
 ليوم مغنى بنور يوم جديد . هل ستجد صداها في نغزس وعقول المبتدئين بالفكر الفاسفي في
 أرجاء العالم من مشرقه إلى مغربه ؟

مدينة نصر في ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٤ م

محمد عاطف العراقي

المنهج الأول

مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب
(طريق الحق وطريق الظاهر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية (طريق الحق)

١ - الأوليات العقلية المحضة

٢ - المحسوسات

٣ - التجربات

٤ - المتواترات

٥ - القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط

٦ - الحدسيات

ثالثاً : مصادر المعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر)

١ - المقبولات

٢ - المظنونات

٣ - المسلمات

٤ - المشهورات

٥ - الخيالات

٦ - الوهميات

رابعاً : البرهان أسمى صور اليقين

١ - تمهيد

٢ - حول أصول البرهان

خامساً : نص للفارابى (من رساله فى معانى العقل)

تقديم

حاولنا في هذا الفصل بعناصره العديدة تقديم نمط من البحث الفلسفي اهتم به مفكرو وفلاسفة العرب . وهو إذا كان يرتبط ارتباطاً كبيراً بالجانب المنطقي ، إلا أنه يبدو لنا أن غاية الباحثين في هذا المجال لم تكن فحسب غاية منطقية ، بل كان وراء ذلك أهداف وغايات أخرى تنفذ إلى صميم الميتافيزيقا .

ومهما يكن من أمر ، فقد حاولنا من جانبنا إضفاء نوع من التأويل الجديد والتفسير الذاتي لجوانب هذا الموضوع بأبعاده الثلاثة ، لأننا نعتقد أن الدارس للفلسفة ليست مهمته فحسب قراءة السطور ، وإلا لكان من عامة الناس ، بل إن مهمته أساساً قراءة ما بين السطور إن صح هذا التعبير أو ما وراء السطور ، حتى ينفذ إلى أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الخصب .

في القسم الأول حددنا مصادر المعرفة اليقينية (طريق الحق) ، وكيف أننا من جانبنا نفضل الاعتماد عليها ، إذا أردنا أن نتقدم خطوة بل خطوات في سبيل إرساء دعائم المنهج العقلي التجديدي الذي دعونا إليه منذ سنوات .

وفي القسم الثاني ذكرنا مصادر المعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر) ، وبيان ما في هذه المصادر من أخطاء . وإذا كنا سمينا هذا الجانب بطريق الظاهر ، فإننا نود من جانبنا التنبيه إلى أن طريق الظاهر لا يعنى الحس ، لأننا نعتمد على الحس اعتماداً كبيراً ، بل نعنى بالظاهر ، أشباه الحقائق ، أى ظاهر اليقين لا حقيقة اليقين ، ونحن نسعى إلى التماس الحقيقة ، لا إلى الظاهر الظنى .

وفي القسم الثالث حددنا بعض أصول البرهان ، نظراً لأن المعرفة اليقينية تتبلور إلى حد كبير جداً حول المقدمات البرهانية ، بالإضافة إلى أن البرهان يعد إلى حد كبير تعبيراً عن ثورة العقل .

أولاً : تهديد

« ليس العقل شياً أكثر من إدراك الموعودات، بأنه بابها ، وبه يفرق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب، غمد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضماً أن ما هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التام إلا بمعرفة أسبابها . ورغم هذه المسببات، مبطل العلم ورافع له ، إذ يلزم أن لا يكون ما هنا تميء من أمور أصلاً حليماً حقيقياً ، بل إن كان ثمة علم ففهم علم مظنون . كما لا يكون ما هنا برهان ولا حد ، وترفع أصناف الحسول، الذاتية التي تأتلف منها البراهين . ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى . بارسه ألا يكون قوله هذا ضرورياً » .

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٣)

الفصل الأول

مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب

أولاً - تمهيد :

نعتقد من جانبنا أن البحث في هذا المجال من الأهمية بمكان ، إذ أنه سيؤدى بنا إلى الالتزام بالفرقة تفرقة حاسمة بين فكر فلسفى له أسسه المحددة وخصائصه الدقيقة ، ويتقيد بمنهج معين ، وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة ، ويتعد عنها ابتعاداً تاماً تارة أخرى .

ولعل هذا يعد أهم درس نستفيده من البحث في مصادر المعرفة ومقدماتها على النحو الذى نجده عند مفكرى العرب . إذ أن هذا المبحث ، وإن كان يعد مبحثاً منطقياً فى كثير من زواياه ، إلا أن له جذوره الفلسفية الراسخة . بمعنى أن التفرقة بين مقدمات ومصادر يقينية ، ومقدمات ومصادر غير يقينية ، ستؤدى بنا - كما سنرى - إلى التمييز الحاسم بين فكر فلسفى ، وبين أقوال حشرت حشراً فى إطار الفاسفة العربية ولعل القارئ يذكر كيف أننا دعونا إلى ضرورة هذا التمييز وكيف أن هذا التمييز يعد قاعدة من قواعد المنهج العقلى التجديدى الذى ندعو إليه (١) .

وإذا كنا لا نجد اختلافاً عند مفكرى العرب وسائر المؤلفين الذين بحثوا فى هذا المجال عند تحديدهم المصادر اليقينية والمصادر غير اليقينية ، إلا أن العبرة بالتطبيق على الآثار الفكرية التى تركوها لنا . بمعنى أنه من السهل على المفكر أن يقول إن مقدمات المعرفة اليقينية هى كذا وكذا ومقدمات المعرفة غير اليقينية تشمل فى كذا وكذا ، إلا أنه حين يزعم أنه يتحدث حديثاً فلسفياً ، لا نجده يلتزم بذلك .

نوضح ذلك بمثال فنقول بأن الغزالي مثلاً إذا كان فى أكثر من كتاب من كتبه ككتابه « معيار العلم » وكتابه « مقاصد الفلاسفة » ، قد ميز بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية ، وأدخل الأشياء التجريبية فى إطار المعرفة اليقينية ، إلا أنه عندما بحث فى مجال السببية ، لم يلتزم بما نادى به وبما قال به . إنه حين أحس بأن آراءه فى السببية تتعارض مع منطق التجربة قام بمحاولة هروبية إن صح هذا القول ، بأن أحالنا إلى كتابه تهافت الفلاسفة . وإذا رجعنا إلى تهافته وجدناه غير ملتزم من قريب أو بعيد بتمييزه بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر

(١) راجع تفصيلات هذا المنهج فى تصدير كتابنا : مذاهب فلاسفة الشرق .

المعرفة غير اليقينية^(١) . ومن الغريب ، أنه لا ياترم بالية ين ويزعم لنفسه أنه يرد على أهل اليقين . على الفلاسفة

وإذا كانت المعرفة اليقينية تبدأ داخلية - كما سنرى - في مجال البرهان . والبرهان بدور يرتكز على أساس عقلية . فإننا نرد الإشارة إشارة موجزة إلى المذهب العقلي . خاصة وأننا من جانبنا نقيم دعوتنا إلى تجديد الفكر الفلسفي العربي . على أساس العقل . ولكن مع فهم خاص لما ننبه به العقل .

فالإنسان يسير في حياته الفكرية على هامى طريق معين . إما حسى - عربى . وإما عقلى . وإذا أنه يتأذى غيره من الناس السابقين عليه ويقلدهم .

والمذهب العقلي سر الذي يؤمن صاحبه بيقينية العقل . وأنه يستل على مبادئ أولية . على سبيلها يبتدى المرء في حياته الفكرية .

والمذهب العقلي عدة صور تختلف فيما بينها وتتعدد . إلا أنها تنغم في اعتبارها العقل مقياساً مهيماً على أساسه تحكم على الشيء بأنه صواب أو خطأ .

فيقال عن معنى « ما إنه » عقلي « لأنه يستند إلى العقل » وعلى ذلك تسمى النتيجة التي ينهى إليها عقلية . وكذلك يقال على كل ما لديه قوة الاستدلال . ولذلك قيل عن الإنسان إنه - حيوان عاقل^(٢) .

ويرى المذهب العقلي أن كل شيء له وجود . فوجوده بعله محقولة . وما دام الأمر كذلك . ثن حقه أن يكون معقولاً ، إن لم يكن معقولاً بالفعل . وتبعاً لذلك يقال المذهب على منابع المعرفة في مقابل التجريبية^(٣) .

فالعقل الإنساني قادر بلا مساعدة خارجية على تحصيل الحقيقة الموضوعية . ومادة المعرفة قد أخذت من العقل نفسه وليس من التجربة ، أى أنها أفكار أولية وواضحة وضوحاً ذاتياً^(٤) . فكل معرفة يقينية مصدرها مبادئ أولية واضحة ترتب عليها نتائج بالضرورة . وإذا كانت التجربة ممكنة ، فإنها لا تكون ممكنة إلا لصاحب عقل يقوم على مبادئ كلية وضرورية^(٥) .

(١) راجع تفصيلات هذا المجال في كتابنا تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» ص ١٠١

وما بهدأ .

Baldwin : Dictionary of philosophy vol II P. 416.

(٢)

وراجع في تفصيل ذلك كله تصدير كتابنا النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٤ وما بعدها

Lalande : vocabulaire technique et Critique de la philosophie P. 889.

(٣)

Encyclopaedia Britannica vol 18 "Rationalism" P. 991.

(٤)

Lalande : vocabulaire technique et Critique de la philosophie p. 889.

(٥)

فالمعرفة العقلية إذن تكون عن طريق العقل الذى له القدرة على اكتشاف العالم ، وهذا العلم لا يكون إلا بإدراك الكليات المجردة فتكون وظيفة تجريد المقولات من المحسوسات . واكتشاف الحقائق بينها^(١)

ريادى المذهب العقلى بالتمسك بالعقل . أى الوضوح والبرهان والاعتقاد بفاعلية الضمير الطليعى . وهو يقابل بهذا الصوفية والنيضة وأصحاب التقليد ، ولا يسمح فى المقائيد الدينية بقبول إلا ما هو منطقي مقبول^(٢) .

فالعقل البشرى إذن حادير لاكتشاف الحقيقة الدينية وتعاليمها فهو مدد بخارج الطبيعة^(٣)

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة ليويسف كرم ص ٩٥ - ٩٦ ، وأيضاً العقل والوجود ليويسف كرم

ص ١١ - ١٣

Lalande ; vocalulaire P. 889.

(٢)

Baldwin : Dictionary of philosophy vol II P. 416.

(٣)

ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية

« كل صناعة من الصنائع القياسية الخمس فيها ضرب أو ضروب من السؤال خاص بها . ففي الفلسفة سؤال برهاني . وفي الجدل سؤال جدلي . وفي السفسطة سؤال سؤال سوفسطائي . وفي الخطابة سؤال خطبي . وفي الشعر سؤال شعري . والسؤال الذي في كل صناعة هو على نوع ونحو وبحال ما على غير ما هو عليه في الأخرى . وللسؤال في كل صناعة أمكنة أن ينجح فيها وأمكنة لا ينجح فيها . فلذلك إنما يصير ذلك السؤال نافعا وفي تلك الصناعة حتى استعمل في الأمكنة التي فيها ينجح ، وعلى النحو الذي ينجح . فالسؤال الجدلي يكون بتصريح المتقابلين أو تكون قوة ما صرح به قوة المتقابلين . وكذلك في كثير من الصنائع . وأما السؤال الخطبي فن ضروب سؤالاته أن يكون بأحد المتقابلين فقط » .

(الفارابي – كتاب الحروف ص ٢٢٦)

ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية

(طريق الحق)

دعوة :

سبق أن أشرنا إلى أن فريقاً من مفكرى العرب قد بحث فى مصادر المعرفة اليقينية وعبر اليقينية . ونريد الآن أن نحدد مقدمات ومصادر المعرفة اليقينية على النحو الذى نلجأ فيه فى دراسات مفكرى العرب لهذا المجال .

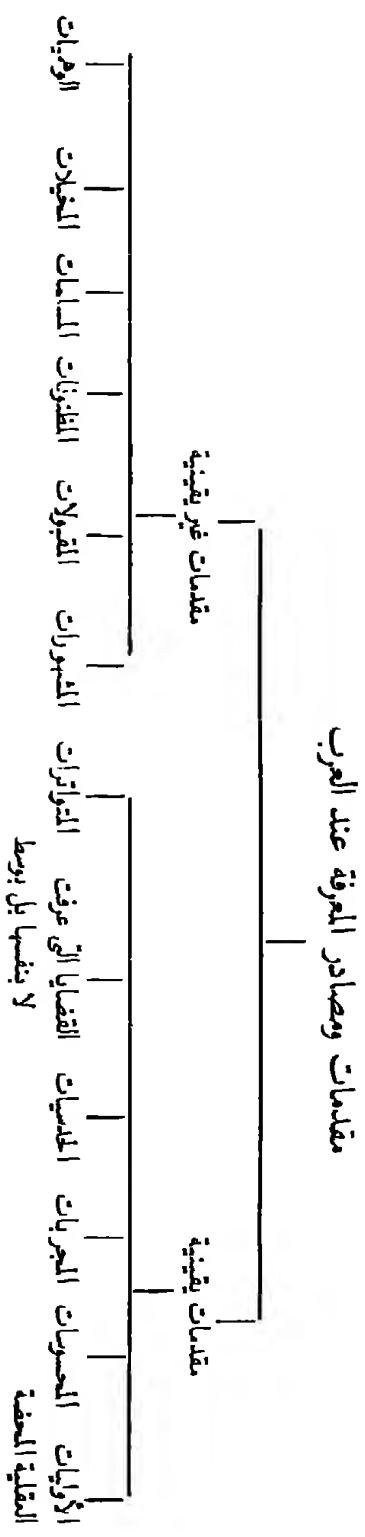
نقسم هؤلاء المفكرين المقدمات اليقينية إلى الأوليات العقلية المحضة . والمحسوسات . والتجربات . والحدسات ، والقضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ، والمتوترات .

أما المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبرهان . فقسّموها إلى المشهورات والمقبولات والمفطنونات والمسلمات والمخيلات والوهميات (راجع شكل رقم ١) .

وهذه المقدمات — كما سبق أن أشرنا — تعد داخلة فى مجال البرهان . ومصدراً له . وهذا يعكس المقدمات غير اليقينية .

يقول ابن سينا : إن البرهان قياس مؤلف فى يقينات لإنتاج يقين . واليقينات إما الأوليات وما جمع معها ، وإما التجريبيات ، وإما المتوترات . وإما المحسوسات . وأما الذائعات والمقبولات والمفطنونات فمخارجة عن هذه الجملة^(١) .

(١) النجاة — القسم المنطقى ص ٦٦ .



(شكل رقم ١)

١ - الأوليات العقلية المحضة :

هى القضايا التى تحدث فى الإنسان فى جهة قوته العقلية المجردة فى غير معنى زائد عليها
يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطاً لا مركباً.

ونود أن نشير إلى أن هذه الأوليات والبسائط إذا حصلت فى الذهن ، إما لمعونة الحس أو
الخيال ، أو وجه آخر ، وجعلتها القوة المفكرة قضية ، بأن نسبت أحدهما إلى الأخرى بسلب
أو إيجاب ، صدق بها الذهن اضطراراً من غير أن يشعر بمصدر استفادته هذا التصديق ، بل
يقدر كأنه كان عالماً بها على الدوام ، كقولنا : إن الاثنين أكثر من الواحد ، والكل أعظم من
الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، وأن السلب والإيجاب لا يصدقان على شيء فى
وقت واحد .

وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن فى التصديق به إلا على تصور البسائط ،
أى الحدود والذوات المفردة فهما تصور الذوات وفطن للتركيب ، لم يتوقف فى التصديق ، بل
يحتاج إلى توقف حين يفطن لمعنى الحادث والقديم ، ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف فى الحكم
بالتصديق^(١) .

فالأوليات إذن هى القضايا التى يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته . لا لسبب من
الأسباب الخارجية عنه ، إذ كلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق ، فلا يكون
للتصديق فيها توقف إلا على وقوع التصور والفطنة . ومنها ما هو جلى للكل لأنه واضح
ومنها ما هو خفى ويمتقر إلى تأمل الحفاء فى تصور الحدود .

وليس تصديق هذه الأوليات من قبل الحس لأن الحس لا يدرك الكلى . بل إدراكه
مقصود على جزئى واحد أو اثنين فصاعداً ، بشرط أن يكون محصوراً . ولكنه يرجع لغريزة
الفهم وفطرة العقل . حتى متى تصور العاقل فيها حدى القضية بفهمها . حكم بفطرتها
فيها بإيجاب أحدهما للآخر أو سلبه عنه من غير حاجة إلى دليل ولا توقف على حجة
ولا انتظار لموافقة موافق ولا اعتبار لمخالفة مخالفة^(٢) .

(١) معيار العلم للغزالي ص ١٨٦-١٨٧ ، النجاة لابن سينا ص ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ فى القسم
المنطقى ، محك النظر للغزالي ص ٤٨ ، المستصنى للغزالي جزءاً ص ٤٤ ، حاشية الباجورى على متن السلم
للأخضرى ص ٧٧ ، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى مجلد ٢ ص ١٥١٢ - ١٥١٣ ،
الرسالة الشمسية للقروينى ص ١٦٧ ، شرح الأنصارى على متن إيساغوجى فى علم المنطق
للأبهري ص ٦٣ ، عيون الحكمة لابن سينا ص ١٠ ، منطق البرهان للدكتور يحيى هويدى ص ٣٥
وما بعدها ، مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٤٧ وما بعدها فى القسم المنطقى .

(٢) المتعبر فى الحكمة لأبى البركات البغدادي، جزء ١ ص ٢٠٥ .

بشيء أدور أدنى الله، ليس بها الحس كذا أو التلج بارد . فإن العقل المحرد إذا لم يقرر بالحواس ،
أدركت به الله أبدا . وإنما أدركنا بواسطه الحواس^(١)

فالحسوسات أو المشاهدات قهرا بما بها العقل بواسطه الحس^(٢) . وهذا الحس — كما
ذكرنا — لا يفيد إلّا عامّا مجردّا . كقولنا نلذ النار حارة . أما الحكم بأن كل نار حارة ،
فإنه يفاد من الإله . ليس بحسوسات كثيرة . كقولنا نلذ النار حارة . ولا شك أن تلك الإحساسات
إنما تنسب إلّا العقل إذا كان عامّا . وإلّا أد العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات
في نفس الذات من المبدأ^(٣)

بوجه آخر يشير إلى أن الله سبحانه إذا كانت تعد من قبيل المعرفة البقينية . فإنه يترتب على
ذلك أن آراء كل من الأشاعرة والنزالي في السية أبي العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد آراء
غير متينة . أبي آراء غير قائمة . وحاشا ، إذا أدملنا في الاعتار فقد الأتاعرة لأصمحاب
المبادئ ، الذي استندوا إلى الله^(٤) . وأدخلنا في الاعتبار أيضاً ذهاب النزالي إلى أنه لا ضرورة
بين النار والإحراق . وبين التلج والتبريد . وإنما قد أسرنا إلى عجز النزالي عن الترفيق بين القول
بالحسوسات كحسوس من هذا المذهب اليمينية . وقوله بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة
ليست ضرورية . بل هي ترجع إلى العاد ووردنا إلى الله تعالى .

(١) النجاة ص ٦١ - ٦٢ من القسم المنطوق .

(٢) البصائر النصيرية للساوى ص ٢٨٢ .

(٣) المواقف للإيماني جزء ٢ ص ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ .

(٤) راجع تفصيلات بعد الأساعة لأصحاب الطباطبائي ، في كتابنا « تهذيب في المذاهب الفاسفية

الكلامية ص ٦٢ وما بعدها .

٤ - المتواترات :

هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطاة على الكذب لغرض من الأغراض ، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها^(١) . مثل علمنا بوجود أفلاطون برغم أننا لم نرد . ووجود مكة والمدينة وإن لم نبصرهما .

وهذه القضايا التواترية هى التى تسكن إليها النفس سكناً تاماً يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع المكانة ، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ .

ولا يتوقف هذا على العدد . إذ من حاول أن يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد معلوم فقد أحوال . فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد تؤثر فيه الزيادة والنقصان . وإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين . فاليقين إذن هو القاصى لتوافى الشهادات لا عدد الشهادات^(٢) .

(١) النجاة ص ٦١ ، محك النظار ص ٥٢ ، المستصفى جزء ١ ص ٤٧ ، التريفات للجرجاني ص ١٧٥ ، الرسالة الشمسية ص ١٦٧ ، البصائر النصيرية ص ٢٨٥ ، وأيضاً : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٣ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٣٩٧ - ٣٩٨ حاشية الباجورى على متن السلم للأخضرى ص ٧٧ ، وأيضاً : المواقف للإيجى جزء ٢ ص ٤٠ - ٤١ .

٥ - القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط :

هي ما يحكم فيها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين ، كقولنا : الأربعة زوج ، بسبب وسط حاضر في الذهن ، وهو الانقسام بمتساويين . فهذا الوسط متصور في الذهن عند تصور الأربعة زوجاً .

فهذه القضايا إذن لا يغرب عن الذهن أوساطها ، بل متى أحضر جزأى المطلوب ، حضر التصديق به لحضور الوسط ^(١) .

والسبب في أن هذا الوسط لا يخفى عن الذهن ، هو قلة العدد وتعود الإنسان التأمل فيه ^(٢) . يقول الغزالي في مقاصد الفلاسفة ^(٣) . عن هذه القضايا : « وبالجملة فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوماً بوسط ، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس . فليس كل ما يثبت على وجه ، يتنبه الإنسان بوجهه ، وثبوت الشيء للذهن شيء ، والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شيء آخر » .

(١) شرح الأنصارى على متن إيساغوجى في المنطق للأبهري ص ٦٤ .

(٢) معيار العلم ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٣) ص ٤٩ من القسم المنطقى .

ثالثاً : مصادر المعرفة غير القيمية

« طريقة المتكلمين ، تؤسسه على مكايلة اللفظ باللفظ وموازنه الشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة ، وإما بنير شهادة منه ألينة والاعتماد على الجدل وعلى ما يسبق إلى الناس ويحكم به العيان ، أو على ما يسع به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ ، وسائر الأعراض التي يطول إحصاؤها ريشن الإتيان عليها . وكل ذلك يتعلق بالمخالطة والتدافع وإسكات الخصم بما انفق . وإتمام القول الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له ، مع بوادر لا تليق بالعلم ومع سوء أدب كثير : نعم ومع قلة تأله وسرعة ديانته وفساد دخله ورفع الورع بحماته » .

[أبو ساجان المنطقي (من كتاب المقاييسات لأبي حيان التوحيدي ص ٢٢٣ - مقابلة رقم ٤٨] .

ثالثاً : مصادر المعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر)

مقدمة :

كشفنا فيما سبق عن مصادر ومقدمات المعرفة اليقينية بأنواعها العديدة ، وبيننا أن كل نوع منها إنما يستند إلى أساس قوى من اليقين ، ومن هنا كانت هذه المصادر والمقدمات داخلة في مجال البرهان .

ونريد الآن أن ندرس بإيجاز مصادر المعرفة غير اليقينية حتى تكتمل جوانب الصورة ، صورة المعرفة بنوعها ، أى المعرفة اليقينية ، والمعرفة غير اليقينية .

ونود أن نشير إلى أن هذه المصادر بأنواعها العديدة لا تعد داخلة في مجال البرهان . وإذا كنا سنشير إليها اليوم ، فإن باعثنا على ذلك التفرقة بين دائرة فلسفية تتخذ من اليقين والبرهان أساساً ، وبين دائرة كلامية تعد داخلة في إطار المعرفة غير اليقينية ، لأنها تتخذ من الجدل أساساً وطريقاً . بمعنى أن الدراسات الداخلة في إطار الدائرة الكلامية الجدلية تعد إلى حد كبير كلاماً في كلام .

٣ - المقبولات :

هي آراء أوقع التصديق بها قول من يورق بصدقه ويا يقول . لرأى . ما يد . أو فكر قوي ،
تميز به مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أفاضل الناس قبل أن نتحقق منها بالبرهان^(١) .

يقول الغزالي في كتابه « مقاصد الفلاسفة »^(٢) : أما المقبولات فهي المقبول من آفاضل
الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه وفي كتبهم وانضات
إلى ذلك حسن الظن بهم ، فإن ذلك يثبت في النفس تبوتاً ما .

(١) النجاة ص ٦١ - ٦٢ في القسم المنطقي ، معيار العلم للغزالي ص ١٩٧ - ١٩٨ ، الإشارات
والتنبيهات جزء ١ (المنطقيات) ص ٤٠٥ ، الرسالة الشمسية ص ١٦٩ ، وأيضاً منطق البرهان للدكتور
يحيى هديدي ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) ص ٥١ من القسم المنطقي .

٢ - المظنونات :

هى قضايا يحكم فيها حكماً راجحاً مع تجويز نقيضه . والقياس المركب من المقبولات أو المظنونات يعد خطائياً^(١) . إذ الخطائيات أمور لا يطلب فيها البرهان ، بل يكفى فيها مجرد الظن . ولذلك قيل إنها قياسات مركبة من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه . والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم ، كما يفعل ذلك^(٢) بعض الناس في بعض المناسبات .

فهذه المظنونات تعد إذن آراء يقع التصديق بها لا على الثبات ، بل يخطر لإمكان نقيضها بالبال ، ولكن الذهن يكون إليها أميل ، بمعنى أن العقل يحكم بها حكماً راجحاً مع تجويز نقيضه

ومن أمثلتها قولنا :

زيد يطوف بالليل .

كل من يطوف بالليل فهو سارق

. . زيد سارق .

وقولنا :

عمرو يتحدث مع العدو .

كل من يتحدث مع العدو فهو عدو مثله .

. . عمرو عدو .

وإذا كان المحتج بهذه المظنونات يستعملها على سبيل الجزم ، فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن : دون أن يكون جزم العقل . منصرفاً عن مقابلتها^(٣) .

(١) المصدر السابق جزء ٢ ص ٨٨ ، كشف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٩٤٠ ، وأيضاً

التعريفات للجرجاني ص ٨٩ .

(٢) النجاة - المنطقيات -- ص ٦٤ ، وأيضاً معيار العلم للغزالي ص ١٩٨ .

(٣) الإشارات والتنبيهات جزء ١ ص ٤٠٧

٣ - المسلمات :

هى قضايا يسلم بها الخصم ويبين عليها الكلام . وذلك كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه .
وهذه المسلمات بالإضافة إلى المشهورات - كما سنرى - تستعمل فى القياس الجدلى^(١) .
ومن أمثلة هذه المسلمات ، استدلال الفقيه على وجوب الزكاة فى حلى البالغة بقول
النبي صلى الله عليه وسلم : فى الحلى زكاة . فلو قال الخصم إن هذا يعد خبراً واحداً وعلى هذا ،
فإننا لا نسلم به على أنه حجة ، فإن الفقيه يقول بأن هذا قد ثبت فى علم أصول الفقه ، ولا بد أن
نأخذه فى هذا المجال كأمر مسلم به .

فهذه المسلمات إذن هى المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب ، سواء كانت حقه
أو مشهورة أو مقبولة ولكن لا يلتفت إليها إلا إلى تسليم المخاطب^(٢) .

(١) الرسالة الشمسية ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) البصائر النصيرية ص ٢٨٩ .

٣-١-١ المشهورات :

هى قضايا يحكم بها لا اعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب .
ويذكر القزوينى فى شرح الرسالة الشمسية^(١) أن سبب شهرتها فيما بين الناس يرجع إله إلى
استيادها على مصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح ، وإله إلى ما فى طباعهم من الرقة
كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة . وإله إلى ما فيهم من الحمية كقولنا كشف العورة مذموم .
وإله إلى انفعالهم من عاداتهم كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند وعدم قبحه غيرهم .
وإله إلى الشرائع والآداب كالأدور الشرعية وغيرها .

هذا ولا بد أن نأخذ فى الاعتبار أن هذه المشهورات قد تبلغ حدًا بحيث تختلط وتلتبس
بالأوليات . ولكننا نستطيع التفرقة بينهما بالقول بأن الإنسان لو فرض نفسه خالية مجردة عارية
عن جميع الأمور المغايرة لعقله ، حكم بالأوليات دون المشهورات . ، كما أن المشهورات قد
تكون صادقة وقد تكون كاذبة ، وهذا على العكس من الأوليات .

ويبدو لنا أن التفرقة بين المصادر اليقينية (طريق الحق) وبين هذه المشهورات (طريق
ظاهر الحق) تذكرنا من بعض أبعادها وجوانبها بتفرقة أفلاطون حين دراسته للفضائل الأخلاقية .
بين الفضيلة الفلسفية (الفضيلة الحقة) وبين الفضيلة العادية (فضيلة الجماهير) .

ولعل مما يؤيد هذا . أن المشهورات قد أوجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الأكثر عند
معتقديها عليها . وليست هذه من مقتضيات الفطرة من حيث هى مشهورة : بل مما تدعو إليه
محبة التسالم وصلاح المعيشة . وشئء من الأخلاق الإنسانية^(٢) .

وإذا كنا قد أشرنا ونحن بصدد دراسة المسلمات إلى أن المتكلمين (أهل الجدل) يستندون
إلى المسلمات بالإضافة إلى المشهورات . وإذا كانت هذه المسلمات والمشهورات تعد أدنى
درجة من مصادر المعرفة اليقينية التى يستند إليها الفلاسفة . فإن الجدل بالتالى يعد أدنى مرتبة
من طريق البرهان .

دليل هذا أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى جدلاً . والغرض منه إلزام
الخصم وإقناعه من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان^(٣) .

(١) ص ١٦٨ .

(٢) البصائر النصيرية ص ٢٨٧ ، وأيضاً المستقصى للغزالي جزء ١ ص ٤٨ .

(٣) ص ١٦٨ من شرح الرسالة النسيه .

يقول الغزالي إن من نواتج الجهل^(١) :

١ - إفحام كل فضولي ومبتدع يسلك غير طريق الحق^(٢) . رتبهم بدمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان ، فيعدل معه إلى المشهورات التي يظن أنها وإسناد القبول كالحق ويبطل عليه رأيه الفاسد .

٢ - أذ من أراد أن يتلقى الاعتقاد الحق وكان مرتفعاً عن سمة العوام ولا يقنع بالكلام الخطبي الوعظي ولم ينته إلى دروة التحقيق بحث يطبق الإحاطة بشروط البرهان ، فإنه يمكن أن يفسر في نفسه الاعتقاد الحق بالأقيسة الجدلية ، وهو حال أكثر الأمة .

٣ - المتعلمون للعلوم الجارية كالطب والهندسة وغيرهما لا تدعون أنفسهم لمعرفة مقدمات تلك العلوم ومبادئها عن طريق البرهان في أول الأمر ولا تسمح نفوسهم بتسليمها ، ولكن نفوسهم تقبلها عن طريق الأقيسة الجدلية من مقدمات مشهورة إلى أن يمكنهم معرفة طريق البرهان .

هذا ما يقوله الغزالي . وإن دللنا هذه النواتج على نقيض . فإنما تدلنا على أن الجدل أقل درجة من البرهان ولذلك لم يكن غريباً أن يوضع داخل إطار المعرفة غير اليقينية على العكس من البرهان الذي تتجاوز حوله - كما رأينا - المقدمات اليقينية .

مبدأ الجدل إذن - كصهر للمعرفة غير اليقينية - هو المقدمات الذائعة المشهورة^(٣) . أي لا يشترط في مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط . سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لا توجد^(٤) .

كما أن الجدل لا يحدد النظر في الموضوعات تمهيداً دقيقاً . وسبب ذلك أنه لا يقتصر على المسائل الذاتية بالموضوع الذي يحدث عن أحواله في الوقت ، بل في الغيبة أيضاً . وكذلك لا يأتي - فيما يقول ابن سينا في كتاب البرهان من منطلق الشفاء^(٥) - بالمبادئ الذاتية بالشيء ، بل كيف اتفق . ويأخذ المبادئ الأولية والصادقة والمشهورة التي ليست بصادقة ، معاً ، وما يتسلمه من المخاطب . وقد يتجمل كل واحد من المتقابلين مبدأ لقياسة ذلك في وقت ، وهذا في وقت .

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالي - القسم الثاني ص ٥٣ .

(٢) لا بد أن تشير في جاذبتنا بأن الغزالي يقدّم بطريق الحق طريق الدين ، ولا يعنى به طريق البرهان الفلسفي .

(٣) البرهان من منطلق الشفاء لابن سينا ص ١٦٦ .

(٤) تلخيص البرهان لابن رشد الجزء رقم ٢٠٤ (مخطوط) ضمن مجموعة كتب ابن رشد المتد .

(٥) ص ١٩٢ .

والفرقة بين طريق البرهان وطريق الجدل تعني التفرقة بين الفلسفة من جهة وعلم الكلام من جهة أخرى . ولهذا لم يكن غريباً عدم موافقة فلاسفة العرب على المنهج الكلامي وعدم رضاهم عنه^(١) . إذ أن البرهان إذا كان يسعى إلى الحق في ذاته ، فإن علم الكلام مقصده مطالب دينية بحتة ، إذ يشترط أن يكون القصد منه تأييد الشرع بالعقل ، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة^(٢) .

يقول التهانوي : إن موضوع علم الكلام — ويسمى بأصول الدين أيضاً — هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً . وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع ، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء^(٣) .

كما أن المتكلمين نظراً لتمسكهم بالطريق الجدلي ، يعدون علم الكلام أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الإسلامية ، وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية ، وبراهينه الحجج القاطعة المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية^(٤) .

وهذا يتضح تماماً إذا عرفنا فوائد علم الكلام في نظر المشتغلين به ونعني بهم علماء الكلام فلو رجعنا إلى كتاب كلامي ككتاب المواقف لعضد الدين الإيجي^(٥) ، وجدناه يحدد هذه الفوائد فيما يلي :

- (أ) فائدة أولى بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهي الرقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين^(٦) . والله يرفع الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات . ومن هنا يكون الله تعالى قد خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين ، وفي هذا رفع لمرتبتهم .
- (ب) فائدة ثانية بالنظر إلى تكميل الغير . فعلم الكلام يرشد إلى قواعد الدين ويلزم المعاندين بإقامة الحجة عليهم .

(ج) فائدة ثالثة تتمثل في حفظ قواعد الدين أي عقائده من هجمات المبطلين .

(د) فائدة رابعة هي بناء العلوم الشرعية عليه . إذ أنه يبنى عليه ما عداه منها إذ أنه

(١) راجع تصديرونا لكتاب « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية » تحت عنوان « منهج ندعو إليه » .

(٢) مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده — مجلد ٢ ص ٢٠ .

(٣) كشف اصطلاحات الفنون — مجلد ١ ص ٣١ في طبعة القاهرة .

(٤) شرح التفتازاني على العقائد النسفية ص ٦١ .

(٥) مجلد ١ ص ٥١ — ٥٢ .

(٦) واضح أنه يقصد باليقين هنا اليقين الديني لا اليقين البرهاني الفلسفي .

أساسها . يقول الجرجاني في شرحه على مواقف الإيجي : فإنه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب ، لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله . فكلها متوقفة على علم الكلم مقتبسة منه . فالأخذ فيها بدونه كبان على غير أساس . وإذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها ، فلأنهم كانوا عالمين بحقيقته وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه .

(هـ) فائدة خامسة هي أن علم الكلام يؤدي إلى صحة النية وصحة الاعتقاد ، إذ عن طريق الصحة في النية والاعتقاد ، يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه . وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين ، الدار الدنيا والدار الآخرة .

يضاف إلى ذلك أننا يجب ألا ننسى كيف قام بعض المتكلمين بدم المنطق من وجهة نظر الدين . وقد خرجوا على قواعد البرهان أو القياس في محاولاتهم . واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهاها ، وكان هذا سبباً في ازدياد فلاسفة العرب المتأثرين بأرسطو لهم^(١) .

هذا ما نود أن ننبه إليه اليوم ، وقد قلنا بذلك في أكثر من مناسبة . وإذا كنا نجد فريقاً من المستشرقين وبعض المؤلفين العرب ، يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية هي التي يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام ، كالقدرية والجبرية والأشعرية^(٢) ، فإننا من جانبنا نخالفهم في ذلك مخالفة تامة . نخالفهم في ذهابهم إلى ذلك قلباً وقالباً ، ونؤكد على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف الذي يبحث عن الحق لذاته ، الحق في نفسه ، الحق مجرداً غاية التجريد ، بل يدور منهجهم — كما سبق أن أشرنا — حول أسس غير برهانية . ولهذا لا يعدون فلاسفة . طالما أنهم تأثروا بمجال غير المجال الذي يجب أن يبحث فيه الفيلسوف .

(١) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لجولد تسيهر — ترجمة الدكتور عبد الرحمن يعوى في كتابه « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٤٨ . وأيضاً راجع تصديرونا لكتاب « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية » .

E. Renan : Averroes et l'averroisme P 84, and : Radhakrishnan : History of (٢)

Philosophy Eastern and Western ١٥ I P 2).

ثورة العقل

٥ - الخيالات :

بعد أن درسنا المشهورات كمصدر للمعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر) ، ننتقل إلى الإشارة إلى مصدر آخر من مصادر المعرفة غير اليقينية أيضاً ، وهذا المصدر هو الخيالات .

والخيالات هي القضايا التي لا تسمع لصدقها ، بل لانفعال وتأثر يعرض لنفس السامع منها على طريق التخيل فتقبض النفس عن شيء وتميل إلى آخر^(١) .

هذه الخيالات إذن هي القضايا التي تقال قولاً وتؤثر في النفس تأثيراً عجبياً من قبض وبسط وربما زاد على تأثير التصديق ، وربما لم يكن معه تصديق^(٢) . فهي لا تقال ليصدق بها ، بل لتخيل شيئاً على أنه شيء آخر ، وعلى سبيل المحاكاة ، ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء أو ترغيبها فيه^(٣) .

والقياس المؤلف من هذه الخيالات يسمى شعراً ، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ، وخاصة أن الشعر يعتمد على الوزن اللطيف والإنشاد بصوت طيب^(٤) .

وهذه الأقاويل الشعرية هي التي تؤلف من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه مخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أحسن . وذلك إما جمالاً أو قبحاً أو جلاله أو هواناً أو غير ذلك مما يشاكل هذه^(٥) . كما نقول مثلاً إن الخمر ياقوتة سيالة ، فيحدث عن ذلك انبساط النفس والرغبة في شربها^(٦) .

وعلى هذا تكون القياسات الشعرية مؤلفة من المقدمات الخيلة من حيث هي بخيلة ، سواء كانت مصدقاً بها أو لم تكن ، وسواء كانت صادقة في نفس الأمر أو لم تكن . وهي التي لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثير النفس بها^(٧) .

(١) المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي جزء ١ ص ٢٠٧ .

(٢) الإشارات والتنبيهات جزء ١ (المنطقيات) ص ٤١٢ - ٤١٣ ، وأيضاً : حاشية الباجوري على متن السلم للأخضري ص ٧٥ - ٧٦ .

(٣) النجاة (ق م) ص ٦٤ ، البصائر النصيرية للساوي ص ٢٩١ ، وأيضاً : الرسالة الشمسية ص ١٦٩ .

(٤) الرسالة الشمسية ص ١٦٩ .

(٥) المدخل لصناعة المنطق لابن طلحوس ص ٢٥ .

(٦) شرح الرسالة الشمسية ص ١٦٩ .

(٧) شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات (ق م) ص ٥١٣ - ٥١٤ .

٦ — الوهميات :

هذا عن الخيالات التي تعد كما أشرنا مصدراً من مصادر المعرفة غير اليقينية . وإذا تساءلنا عن مصدر آخر من مصادر المعرفة غير اليقينية ، وجدنا الوهميات .

وهذه الوهميات تعد قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة^(١) . والقضايا الوهمية الصرفة قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنساني يقضى بها قضاء شديد القوة لأنه لا يقبل ضدها ومقابلها بسبب متابعة الوهم للحس ، فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم^(٢) .

والقياس المؤلف من الوهميات يسمى سفسطة^(٣) ، والغرض منه إقحام الخصم وتغليظه^(٤) ومبدؤها المقدمات المشبهة بالذاتعة أو اليقينية من غير أن تكون كذلك في الحقيقة^(٥) . أي أنها في ظاهرها توهمنا أنها تسعى إلى اليقين ، ولكنها في حقيقتها غير ذلك تماماً .

ويجدر أخيراً القول بأن مصادر المعرفة غير اليقينية لا تصلح أن تكون موضوع برهان . وإذا كنا نجد فريقاً من الناس يعتمدون عليها ، فإنهم — فيما يقول ابن سينا — قد يضلون السبيل . فإن استعمال المقبولات والمشهورات وأمثالهما في طلب اليقين ، مغالطة أو غلط وبلاهة ، إذ يمكن أن تكون كاذبة^(٦) .

(١) الرسالة الشمسية ص ١٦٩ ، وأيضاً : البصائر النصيرية ص ٢٨٦ .

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ق . م) ص ٤٠٣ .

(٣) لا يعنى هذا أننا نقلل في الدور البارز والممتاز الذي قام به السوفسطائيون في الفكر الفلسفي الإنساني ، بل إننا لا نوافق على أكثر الدلالات التي حاول كل من أفلاطون وأرسطو خلعها على الفكر السوفسطائي ، لأن في أقوال أفلاطون وأرسطو هجوم دون . بر على دور كبير للفكر السوفسطائي . ولكننا في هذا المجال نقول إن الوهميات تمثل نوعاً من المعرفة غير اليقينية لأنها تسعى إلى المغالطة ، في حين أن الفكر السوفسطائي في كثير من جوانبه لم يكن معبراً عن هذه المغالطات بل نجد فيه الكثير من القيم الإيجابية .

(٤) الرسالة الشمسية ص ١٦٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون مجلداً ص ٦٦٥ ، وأيضاً : حاشية

الباجوري على متن السلم للأخضري ص ٧٦ .

(٥) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٦٦ .

(٦) البرهان من منطق الشفاء ص ١٥١ .

رابعاً : البرهان أسمى صور اليقين

« الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً . وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب . وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى ، وهؤلاء هم الجدليون ، بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة » .

(ابن رشد . فصل المقال ص ٢١) .

« أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » .

(ابن رشد . تهافت التهافت ص ١٠١) .

رابعاً : البرهان معبراً عن ثورة اليقين والعقل

١ - تمهيد :

بعد أن ميزنا بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية . نود استكمالاً لدراستنا للمعرفة اليقينية (طريق الحق) والمعرفة غير اليقينية (ظاهر الحق) ، أن نقف وقفة قصيرة عند البرهان الذي نعتبره أسمى صورة من صور اليقين ومعبراً عن ثورة العقل .

وإذا كنا نفضل البرهان على ما عداه . فإن سبب ذلك أننا في دعوتنا إلى منهج عقلي^(١) لم نرتض طرقات أخرى تعد في نظرنا غير يقينية كالطريق الجدلي الكلامي والطريق الصوفي القلبي ، أى لم نرتض بالعقل بديلاً . وإذا قلنا العقل . وهو أشرف ما في الإنسان ، فقد قلنا إلى حد كبير بالبرهان . وهو أعلى أنواع الأقيسة المنطقية ، ويعد معبراً عن أسمى صورة من صور اليقين . فالقياس البرهاني يفترق عن غيره من أنواع الأقيسة الأخرى . إذ القياسات على مراتب : فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهاني . ومنها ما يوقع شبه اليقين ، وهو إما القياس الجدلي . وإما القياس السوفسطائي . ومنها ما يقنع فيوقع ظناً غالباً وهو القياس الخطابي . وأما القياس الشعري فلا يوقع تصديقاً . ولكن يوقع تخيلاً محرراً للنفس إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأشياء جميلة^(٢) . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك ونحن بصدد دراستنا للمعرفة غير اليقينية .

فالأقوال البرهانية إذن هي الأقوال التي شأنها أن تفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي تلتبس معرفته سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب . أو خاطب بها غيره . أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب . فإنها في أحوالها كلها شأنها إفادة العلم اليقيني ، وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يرجع عنه ولا تقع فيه شبهة تغلط ولا مغالطة تزيلة عنه ولا ارتياب ولا تهمة بوجه ولا بسبب^(٣) .

ونود أن نشير في تمهيدنا لدراسة البرهان إلى أن الفلاسفة قد قسموا البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة . فبرهان الدلالة أو الاستدلال أو البرهان الإني ، سمي ذلك لأن الحد الأوسط في البرهان لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن . أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه . فإن . كان مع ذلك علة وجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو

(١) راجع تصدير كتابنا « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية » .

(٢) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٣) المدخل لصناعة المنطق لابن طموس ص ٢٣ .

برهان لمي ، لأنه يعطى اللمية في الخارج والذهن . وهذا على العكس في البرهان الإني الذي يفيد إنية النسبة في الخارج دون لميتها ^(١) .

ومعنى هذا أن الاستدلال من المعلوم على العلة يعد برهاناً إنياً ، وعكسه يعد برهاناً لمياً ^(٢) . أى إذا بدأنا بالمعلوم وانتهينا إلى العلة ، فإن هذا يعد برهاناً إنياً ، أما لو بدأنا بالعلة وانتهينا إلى المعلوم ، فإن هذا يعد برهاناً لمياً ^(٣) . (راجع الشكل رقم ٢) .

(١) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي جزء ١ ص ١٥٠ - ١٥١ ، مقاصد الفلاسفة للغزالي (ق . م) ص ٥٩ ، لوى جارديه : مادة البرهان بدائرة المعارف الإسلامية - مجلد ٧ - عدد ٥٠ ص ١٤٦ وما بعدها من الترجمة العربية ، حاشية الباجوري على متن السلم للأخضري ص ٧٦ - ٧٧ تقوم الذهن لأبي الصلت الداني ص ٥٠ ، وأيضاً :

Dr Madkour (I) : L'organon d'Aristote dans le Monde Arabe p222—224.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ١٥١ ،

M. Geichon Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sima P 21—224

وأيضاً : L'gardet - Ananawati : Introduction a la theologie Musulmane 370 372

(٣) المستقصى للغزالي جزء ١ ص ٤٥ . التعريفات للجرجاني (مادة البرهان) ، كليات أبي البقاء (مادة الدليل)

ويرى الجرجاني في التعريفات أنه لا بد في القياس في أن يكون الحد الأوسط فيه علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر وذلك من الناحية المهنية (الدليل الإني) . أما إذا كان الحد الأوسط علة لوجود النسبة بين الحد الأكبر والحد الأصغر في الخارج أيضاً أى من الناحية العينية الواقعية فإن هذا يكون دليلاً لمياً .

فالدليل الإني . هو ما يكون الاستدلال فيه من المعلوم إلى العلة ، مثل قولنا :

هذا محموم

كل محموم متعفن الأخلاط

هذا متعفن الأخلاط .

فالحمى إذا كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن ، أى من الناحية انشورية فحسب ، إلا أنها

لا تعد علة لثبوت التعفن في الخارج (الوجود الواقعي) .

أما الدليل اللمي ، فهو ما يكون الاستدلال فيه من العلة إلى المعلوم . مثل قولنا :

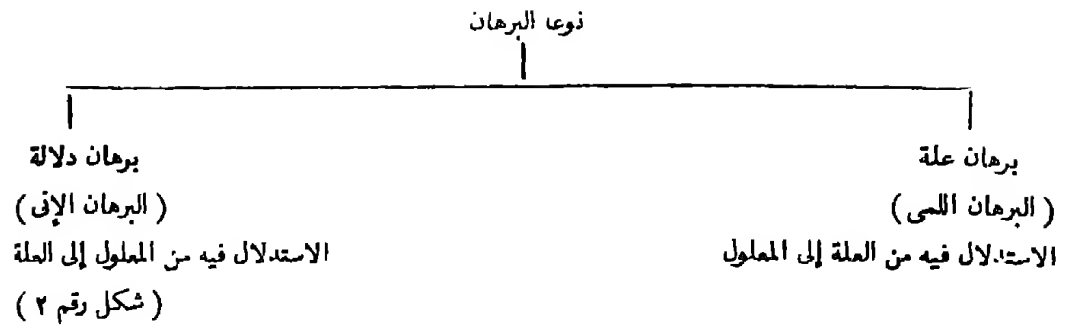
هذا متعفن

كل متعفن الأخلاط محموم .

هذا محموم .

فتعفن الأخلاط إذن كما أنها علة لثبوت الحمى في الذهن (الناحية الصورية) ، إلا أنها أيضاً علة لثبوت الحمى في الخارج (الوجود العيني الواقعي) .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن برهان المم أفيد وأشرف من البرهان الإني . نوضح ذلك بالقول بأن البرهان =



٢ - حول أصول البرهان :

بعد هذا التمهيد، نود أن نشير إشارة موجزة إلى بعض أصول البرهان ، مركزين بصفة خاصة على ما كتبه كل من الفيلسوفين ، ابن سينا فيلسوف المشرف العربي ، وابن رشد فيلسوف المغرب العربي . وذلك من خلال تلاخيصهما وشروحهما على الفيلسوف اليوناني أرسطو .

يذهب ابن رشد - متابعاً في ذلك أرسطو - إلى أن كل تعليم وكل تعلم ذهني ، فإنما يكون بمعرفة متقدمة للمتعلم ، وإلا لم يمكنه أن يتعلم شيئاً^(١) .

وهذه القضية يظهر صدقها بالاستقراء ، وذلك أن العلوم التعاليمية وما شابهها من الأمور النظرية ، إذا بحثنا فيها ظهر لنا أن العلم فيها إنما يكون من معرفة متقدمة للمتعلم فيها . وكذلك يظهر الأمر في سائر الأشياء التي شأنها أن تتعلم بقول ، فإنها تكون من قبل الاستقراء أو التمثيل^(٢) .

مثال ذلك أن الذي يتعلم عن طريق القياس ، يجب قبل تعلمه نتيجة القياس ، أن يكون قد سبق عنده العلم بمقدمات القياس . والذي يعلم الشيء بطريق التمثيل والإقناع ، يجب أيضاً أن يكون قد عرف قبل ذلك ، الشيء الذي عرفه من قبل المثال^(٣) .

ولا بد من القول بأن الذي يجب أن يتقدم على كل ما شأنه أن يدرك بفكر وقياس ، على ضربين : إما العلم بأن الشيء موجود أو غير موجود ، وهو العلم الذي يسمى التصديق . وإما العلم بماذا يدل عليه اسم الشيء ، ويكون ذلك تصوراً^(٤) .

= اللهي إذا كان يعنى الانتقال من الخالق إلى المخلوق ، والبرهان الإلهي يعنى الانتقال من المخلوق إلى الخالق وكان الخالق أشرف من المخلوق ؛ فلا بد أن يكون البرهان اللهي أسبق في البرهان الإلهي أو كما يقول أبو حنيفة : عرفت محمداً بالله (الخالق) ، ولم أعرف الله بمحمد (المخلوق) .

(راجع تعليقات الدكتور محمد مصطفى حلمي على تحقيقه لكتاب توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإلثني عشرية لعل بن فضل الجيلاني ص ١٧٣ وما بعدها)

(١) تلخيص البرهان لوحة رقم ١٧٤ ضمن مجموعة كتب ابن رشد المنطقية ، المعبر في الحكمة

(ق . م) ص ٢٠٤ وأيضاً D. Ross : Aristotele P. 42

(٢) تلخيص البرهان لابن رشد لوحة ١٧٤ (مع مجموعة) (مخطوط) .

(٣ ، ٤) المصدر السابق لوحة ١٧٤

فبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلمها أولاً . مثل القول بأن كل شيء يصدق عليه إما الإيجاب أو السلب . فإن أمثال هذه المقدمات لا يعارضها إلا السوفسطائيون . وبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلم ماذا يدل اسمها فقط . مثل أن يعلم المهندس على ماذا يدل عليه اسم الدائرة واسم المثلث . وبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلمها جميعاً . أى يعلم ماذا يدل عليه اسم الشيء . ويعلم أيضاً وجود هذا الشيء^(١) . إذ العلم بوجود الشيء ، غير العلم بماذا يدل عليه اسم . فقد يعلم ما يدل عليه الاسم . ولا يعلم وجوده . ولا ينعكس هذا . بل يجب على من علم الوجود أن يعلم دلالة الاسم^(٢) .

معنى هذا أن المتعلم قد يعلم اسم الشيء . ولا يعلم وجوده . أما إذا علم أن شيئاً ما يعد موجوداً . فلا بد أن يكون قد علم دلالة الاسم .

كما بعلمنا البرهان أننا نعلم الشيء عن طريق اليقين ولا نعلمه عن طريق الأمر العارض الرائل . وهذا هو السبب — كما أشرنا أكثر من مرة — إلى أن مصادر المعرفة اليقينية تتبلور حول البرهان ، بعكس مصادر المعرفة غير اليقينية التي لا نستطيع إدخالها في المجال البرهاني .

يقول ابن رشد في تلخيصه لبرهان أرسطو : إننا نعلم الشيء علماً حقيقياً متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون . بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده ، وعلمنا أنها علة وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة^(٣) .

معنى هذا أن العلم الذي يعد يقيناً هو الذي يعتقد فيه أن كذا هو كذا ، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا . اعتقاداً لا يمكن أن يزول . فإن قيل للتصديق الواقع أن كذا كذا ، من غير أن يقترن به التصديق الثانى وهو أنه يقينى : فهو يقين غير دائم ، بل يقين وقتاً ما^(٤) . وإذا كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود — إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع — فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة وأوائل وغير معروفة بخد أرسطو وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين معاً : أى علة لعلمنا بالنتيجة . وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه . وإذا كانت الشيء علة للشيء المنتج نفسه . فيجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذي تبين بها . فإن هذه هي حالة العلة مع المعلول^(٥) .

Aristotle : Analytica posteriora B1 71B, 78A.

(١)

(٢) تلخيص البرهان — لوحة رقم ١٧٤ ، لوحة رقم ١٧٥ (مخطوط مع مجموعة) .

(٣) المصدر السابق — لوحة رقم ١٧٦ .

(٤) البرهان من الشفاء لابن سينا ص ٧٨ ، وأيضاً : مقاصد الفلاسفة — المنطقيات

ص ٦٢ — ٦٣ .

(٥) تلخيص البرهان — لوحة رقم ١٧٦ (ضمن مجموعة رسائل ابن رشد المنطقية) .

ولا بد أن نأخذ في الاعتبار أن هذه المقدمات تعرف بالعقل ، وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها . فإنه يتبين أن النتيجة الضرورية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية . فيتبين أنه إذا كان من شرط العلم المحقق أن تكون النتيجة ضرورية ، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية ، أى غير مستحيلة ولا متغيرة^(١) .

وإذا كان من الواجب أن تكون المقدمات ضرورية ، فإنه يجب أن تكون كلية . إذ المحمول يجب أن يكون محمولا على جميع الشئ : أى لا يكون المحمول موجوداً لبعض الموضوع والبعض ليس بموجود ، ولم يكن أيضاً موجوداً فى وقت ما وفى وقت آخر غير موجود ، بل يكون لجميع الموضوع وفى جميع الزمان ، مثل القول بأن الإنسان حيوان ، فإن أى شئ قد وضع بأنه إنسان ، فهو يوصف بالحيوانية^(٢) .

يقول ابن سينا : « لما كان يجب أن تكون مقدمات البرهان كلية حتى تكون يقينية . لا تتغير بتغير الأمور الشخصية ، ويجب أن تكون نتائجها كذلك كلية ودائمة ؛ وجب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة ، بل على أحوالها قياس ما . يدل على أن الأمر هكذا فقط . فإنه لا يمكن أن يدل على أنه يجب ألا تتغير . ولا أيضاً بها علم إلا العلم الذى بطريق العرض . وأما اليقين فإنما يكون بالحكم الكلى الذى يعم الشخص وغيره . وإذا عرض واتفق أن دخل هذا الشخص تحت ذلك الحكم دخولا لا يقتضيه نفس ذلك الحكم ، ولا الشخص يقتضى دوامه تحته . فليس أحدهما يقتضى دوام النسبة مع الآخر . فإذا النسبة بينهما عارضة وقتما^(٣) .

والأشياء الجزئية التى تحدث مرة بعد أخرى . بمنزلة الكسوفات ، فإن البرهان لا يقوم عليها من حيث هى جزئية ، وإنما يقوم على طبيعة المشترك الكلية بجميع الكسوفات ، لا لهذا الكسوف الجزئى ، كما لا يقوم البرهان على الشئ الذى يفسد ولا يعود^(٤) .

فالمطالب البرهانية إذن يراد فيها تقصى العلم . وسبر غوره ، ومعرفة ما للشئ بالذات . وذلك بالكلى الموجب . أما الجزئى فليس به علم مستقصى^(٥) .

ولعل هذا يبرر لنا ذهاب ابن سينا — متابعاً فى ذلك أرسطو — إلى أن العلم بالكلى علم بالقوة بالجزئى ، ومبدأ للبرهان على الجزئى . أما العلم بالجزئى ، فليس فيه ألبيه علم بالكلى . فإن من علم أن كل مثلث زواياه كذا ، فما أسهل أن يعرف أنه متساوى الساقين كذلك . ومن علم أن

(١) المصدر السابق لوحة رقم ١٧٩ ، لوحة رقم ١٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٣) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٤) تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو ص ١٨٧ .

(٥) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٢١١ .

متساوي الساقين كذلك ، فلا يعلم من ذلك وحده ألينة أن كل مثلث كذلك^(١) .
 وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مقدمات البرهان لا بد أن تدرك بالعقل ، فإن هذا يبرر لنا
 التفرقة في هذا المجال بين الكلي والجزئي وتفضيل ما هو كلي على ما هو جزئي ، إذ الكلي يعد
 معقولا ، والعلم الحقيقي للعقل . وأما الجزئي فمحسوس . والمحسوس من جهة ما هو محسوس
 لا علم به ولا برهان عليه^(٢) .

يقول ابن سينا : ليس الحس برهاناً . ولا مبدءاً للبرهان بما هو حس ، لأن البراهين
 ومبادئها كليات لا تختص بوقت وشخص وأين . والحس يجد حكماً في جزئي في آن بعينه وأين
 بعينه ، فإذا الحس لا يتال مبادئ البرهان ، ولا شيء منه هو علم بكلي . ولو كنا نحس أن
 زوايا المثلث المحسوس مساوية لقائمتين ، لما كان ينعقد لنا من إحساس ذلك رأى كلي . وهو أن
 كل مثلث كذلك ، ولا علم بالعلة^(٣) .

وإذا كنا نتوصل إلى أمر كلي من استقراء الجزئيات ، فليس سبب ذلك أن الحس قد
 توصل إلى هذا الأمر الكلي ، بل لأن العقل من شأنه أن يقتنص من الجزئيات المتكررة كلياً
 مجرداً معقولاً^(٤) .

فالبرهان إذن على المعنى الكلي يعد أفضل ، إذ أنها تعطينا السبب . وعندها يقف السؤال
 بلم ، على أنه السبب الحقيقي . هذا بالإضافة إلى أن الأمور الجزئية غير متناهية ، والأمور غير
 المتناهية غير محاط بها ولا محصورة . وأما الكليات فمحيط بالجزئيات وحاصرة لها . فيكون
 البرهان على الأمور الكلية أفضل من البرهان على الأمور الجزئية من قبل أن البرهان على
 الأشياء التي معلومها أكثر أفضل من البرهان الذي يكون على الأشياء التي معلومها أقل ، أي
 الأمور الجزئية^(٥) .

هذا بالإضافة إلى أنه يجب أن تكون المعلومات اللازمة عن العلل بالذات وليس بالاتفاق ،
 إذ يتناقى البرهان مع البخت والاتفاق^(٦) . فالسبب الفاعل إذا كان اتفاقياً ، والسبب المادي
 اتفاقياً ، فلا يجب أن يكون ذلك لأجل شيء بالذات بل بالعرض^(٧) . ولذلك لم يكن السبب

(١) البرهان من منطق الشفاء ص ٢٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٥٠ .

(٥) تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢١٠ .

(٦) المصدر السابق ص ١٨١ .

(٧) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٣٠٢ .

الاتفاق معدوداً في الأسباب المطلوبة . ولا استعمل حداً أوسط في البراهين (١) .

ومن هنا نجد خلافاً رئيسياً بين البرهان والظن . طالما أن موضوع البرهان هو العلم اليقيني ، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التي لا تضبط (٢) .

وعلى هذا فإن العلم والظن لا يهتمعان . لأن العلم يقتضي اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصلاً ، وهو أنه يمتنع التحول عما هو عليه . ويمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقاداً مضاداً لهذا الثاني (٣) .

يقول ابن رشد في معرض تلخيصه لبرهان أرسطو : إن العلم يخالف الظن من قبل أن العلم يكون في الأمر الكلي الضروري وبحدود وسط ضروري والضروري هو الشيء الذي هو على حالة ما . وغير ممكن أن يكون بخلاف ذلك الحال . وأما الظن فإنه يكون أولاً وبالذات للأشياء الممكنة (٤) .

هذه إشارات موجزة لبعض أصول البرهان . ذكرناها اليوم ونحن بصدد دراستنا للمعرفة اليقينية التي تمثل طريق الحق . وللمعرفة غير اليقينية التي تمثل طريقاً ظاهرياً ظنيّاً . نعم طريق ظاهري ظني . لأنه يوهنا بأنه يسعى إلى اليقين حيث لا يقين فيه . ويدخل في أذهاننا أنه يسعى إلى الحقيقة . ولكن أين الحقيقة في هذا الطريق ؟

إننا لو تعمقنا في هذه الأصول البرهانية لعلمنا السبب في قول فلاسفة العرب بالعلم الكلي لله تعالى ، لعلمنا السبب أيضاً في نقد ابن رشد لموقف الغزالي من السببية . ولوحلنا ودرسنا هذه الأصول لعرفنا يقيناً كيف أن نقد الأشاعرة مثلاً لأهل الطبائع والفلاسفة في موقفهم من السببية لا يمثل يقيناً بل ظاهراً ظنيّاً . وقس على هذا أيها القارئ كثيراً من المواقف الفلسفية والمواقف الجدلية الكلامية حتى تعلم لماذا كان موقف الفيلسوف يمثل موقفاً برهانياً يقينياً ولماذا كان موقف علماء الكلام وعلى وجه الخصوص الأشاعرة منهم يمثل موقفاً ظنيّاً غير يقيني .

نقول بهذا ونؤكد على القول به حتى يعلم الذين يحلوهم النقد دون علم ودراسة أننا حين ميزنا في منهجنا العقلي التجديدي بين « مذهب فلسفي » وبين مواقف لا تنتسب إلى الفلسفة إلا من بعيد ، لم نتجن على بعض المواقف غير الفلسفية . لأننا قلنا ما قلناه إلاماً من جانبنا ببرهان يقيني لا بظاهر ظني . وتعبيراً عن ثورة العقل داخل مجال الفلسفة العربية .

(١) تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢٢٣ .

(٢) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٢٥٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٨ .

(٤) تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو . لوحة رقم ٢١٥ (ضمن مجموعة كتب ابن رشد المنطوقية)

مخطوط .

خامساً : نص للفارابي

يقول الفارابي في رسالته « في معاني العقل »^(١)

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل . الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون هذا مما يوجب العقل وينفيه العقل والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان . والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس . والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

١ — أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل ، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل . وذلك أنهم ربما قالوا في مثل معاوية أنه كان عاقلاً ، وربما امتنعوا أن يسموه عاقلاً . ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين ، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة . وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر . ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ما كراً أو داهياً وأشبه هذه الأسماء . وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل .

فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلي ما يعنيه أرسطوطاليس بالعقل .

وأما من سمى معاوية عاقلاً ، فإنه أراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق .

وهؤلاء متى وقفوا في أمر معاوية أو أمثاله ، بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم ، هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً ، وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر ، توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلاً ، فإذا سئلوا عن يستعمل جودة روية في فعل الشر ، هل يسمى داهياً أو ما كراً أو ما أشبه هذه الأسماء ، لم يمنعوه هذا الاسم .

فن قول هؤلاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل إنما يكون عاقلاً مع جودة روية إذا كان فاضلاً يستعمل جودة رويته في الأفعال ، الفضيلة لتفعل ، وفي الأفعال ، الرذيلة لتجتنب ، وهذا هو المتعقل .

(١) طبعة القاهرة مع رسائل أخرى للفارابي — الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م ص ٥ وما بعدها . وقد اكتفينا ببعض معاني العقل ، ولمعرفة بقية المعاني يمكن قراءة الرسالة كلها .

فالجُمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم ، طائفتين :

طائفة تعطى من قبل نفسها أن العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين ، وأن الشرير وإن بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا .

والطائفة الأخرى التي تسمى الإنسان لجودة رويته فيما ينبغي أن يفعل بالجملة عاقلا ، فإنها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شر ، هل يسمونه عاقلا ، توقفوا وامتنعوا ، صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقل .

ومعنى التعقل عند أرسطوطاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة في حين ما يفعل وعارضه ، وإذا كان مع ذلك فاضلا .

٢ - وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أولا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل ، وأنت تبين ذلك متى استقرت شيئا مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة .

٣ - وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان ، فإنه يعنى به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل . واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

الفصل الثاني

الله وصدور الموجودات عنه

في فلسفة الفارابي

(نقد موقفه من خلال منظور عقلائي)

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

- | | |
|--|-----------------------------|
| ١ - الله واحد | ٢ - وجوده أفضل الوجود |
| ٣ - نفي العدم والضد عنه تعالى | ٤ - الأزلية ودوام الوجود |
| ٥ - الخلو من المادة والصورة | ٦ - الخلو من الفاعل والغابة |
| ٧ - العقل | ٨ - العلم |
| ٩ - الحكمة | ١٠ - الحق |
| ١١ - الحياة | ١٢ - العظمة والجلال والمجد |
| ١٣ - الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول . | |

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

خامساً : تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل

سادساً : نص للفارابي (من كتاب عيون المسائل)

تقديم

درسنا في الفصل الأول ، مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية . حتى نضع من جانبنا أساساً ودعامة لثورة العقل في الفلسفة العربية :

وفي هذا الفصل الثاني بما يتضمنه من أقسام وعناصر ، سندرس جانباً إلهياً ، اخترنا نموذجاً له . الفيلسوف الفارابي ، وسنرى كيف حاول جهده التدليل على وجود الله ، والبحث في صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

وإذا كنا قد أشرنا في تصديرا لهذا الكتاب ، إلى أننا اخترنا الثورة العقلية معبراً عنها من الداخل ، لا من الخارج ، فإننا بعد العرض الموضوعي لجوانب فلسفة الفارابي في هذا المجال . انتقلنا إلى نقد موقفه من خلال منظور عقلائي ، كاشفين عن الجذور غير العقلية التي نجد ها في آرائه ، سواء ما تعلق منها بكيفية الاستدلال على وجود الله ، أو ما تعلق منها بالبحث في صدور الكثرة عن الواحد .

أولاً : تمهيد

الفارابي أفهم فلاسفة الإسلام وأذكركم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ،
ومات وهو مدرك ومحقق .

(ابن سبطين فى رسائله)

الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه والرئيس ابن سينا
بكتابه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه .

(ابن خلكان : وفيات الأعيان - جزء ٢ ص ١٠٠)

الفصل الثالث

الله وصدور الموجودات عنه في فلسفة الفارابي

(نقد موقفه من خلال منظور عقلاني)

يحتل الفارابي في تاريخ الفلسفة العربية مكانة كبيرة . نقول هذا إذا أدخلنا في الاعتبار الأثر العميق الذي تركه الفارابي في الفلاسفة الذين جاءوا بعده كابن سينا وغيره . فهو قد لقب بالمعلم الثاني ، لأن أرسطو هو المعلم الأول .

صحيح أن الكندي كان أول فلاسفة العرب فيما يذهب المؤرخون لفلسفته ، ولكن يجب ألا ننسى أن مذهب الكندي بوجه عام تسوده النزعة الكلامية في بعض جوانبه ، بالإضافة إلى عدم وجود تناسق منهجي في بعض آرائه الفلسفية التي تركها بين أيدينا .

أما الفارابي فيصح ما قاله عنه ابن خلكان إلى حد كبير ، من أنه أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق . نقول إن هذا القول يعد قولاً صادقاً إلى حد كبير ، ولا نقول إنه صادق صدقاً تاماً ، نظراً لأننا يجب أن نضيف إلى قول ابن خلكان « في المشرق العربي فقط » .

وصحيح أيضاً ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى إذ أن الفارابي قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حد كبير ، سواء في الطبيعيات أو الإلهيات أو الأخلاق أو السياسة .

ولكن هذا يجب ألا ينسينا ما في بعض آرائه من تذبذب أحياناً ومن تناقض أحياناً أخرى . وقد سبق لابن سبعين أن لاحظ ذلك ، حين قال إن الفارابي يقول بآراء مختلفة حسب كتبه المختلفة ، وضرب مثلاً على ذلك برأيه حول بقاء النفوس .

ونود أن نضيف إلى هذا المثال الذي يضربه ابن سبعين ، مثالا آخر ، هو رأيه حول موضوع حدوث العالم وقدمه .

ومهما يكن من أمر فإننا نرى من جانبنا أننا لو حاولنا التعمق في نصوص كتبه ولم نقف عند ظاهر النص ، بل نفذنا إلى أعماق أعماق النص ، أي ما وراء الظاهر ، لاستطعنا إلى حدٍّ كبير جداً التوصل إلى حقيقة رأيه حول موضوع من الموضوعات التي بحثها .

فمثلاً قوله بالفيض أو الصدور يؤدي إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقديم العالم لا حدوثه ، إذ أن القول بالفيض يتناسب مع القول بقديم العالم .

قلنا إن دفعة تفكير الفارابي . يجب ألا تنسينا ما في بعض آرائه من تذبذب وتناقض كما لا يجب أن تنسينا أيضاً ما وقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بين أفلاطون وبين أرسطو . إن هذه المحاولة خاطئة قلباً وقالباً ومقتضى عليها بالغسل . لقد أوقعته في تأويلات ظاهرها وباطنها التعسف الذي لا حدود له . إذ ما المبرر العقلي للتوفيق بين آراء لأفلاطون ، وآراء لأرسطو ؟ وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة وخاصة عند ممثليها الكبارين ، أفلاطون وأرسطو . يجب أن تكون واحدة .

والمهم أن الفارابي قد حاول جهده أن يوفق بين المذاهب القديمة كما فعل بعض مفكري العرب في مجال التوفيق والتوفيق بين المذاهب المختلفة المتعارضة^(١) .

وهذه المحاولة تتضح بصفة خاصة في كتب له . مثل : « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس » . « التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس » .

ونود أن نضرب مثلاً واحداً للتدليل على تعسف هذه المحاولة وتهافتها ، إن هذا المثال يتبلور حول محاولة الفارابي تأويل مذهب أرسطو بحيث يخرج من هذا التأويل إلى أن أرسطو لم يقل بقديم العالم .

فالفارابي يزعم أن أرسطو لم يذهب إلى القول بقديم العالم لأن الخالق قد أبدع العالم دفعة واحدة في غير زمن ثم حركه المحرك الأول ، ونتيجة لذلك وجد الزمان عن حركة الأفلاك . ومن هنا يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل .

يقول الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » : « وما دعاهم إلى ذلك الظن (لرأي القول بأن أرسطو من القائلين بقديم العالم) أيضاً ، ما يذكره (أي أرسطو) في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمني . فيظنون عند ذلك أنه يقول بقديم العالم . وليس الأمر كذلك ، إذ قد تقدم فين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية ، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه . فإن أجزاءه يقدم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري

Madkour (I) : La place d'al-Farabi dans l'école philosophique (١)

musulmane P. 14 - 15.

جل جلاله إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان»^(١) .

وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيما نرى من جانبنا ، كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وهو الكتاب الذى نسب خطأ إلى أرسطو . إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى وهو أحد المترجمين قد ترجم بعض مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين^(٢) (التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة) ونسبها خطأ إلى أرسطو . ونظراً للتشابه من بعض الجوانب بين فكر أفلاطون وفكر أفلوطين ، فحينئذ يمكن التوفيق بدرجة ما بين أفلاطون وأرسطو ، طالما أن فكر أفلوطين من خلال تاسوعاته قد نسب خطأ إلى أرسطو^(٣) .

ودليلنا على ذلك أن الفارابى يعتمد على كتاب أثولوجيا ويذكره صراحة في كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » وينسبه إلى أرسطو . فهو يقول على سبيل المثال حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها : « وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية »^(٤) .

كما يقول وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم : « ومن نظر في أقاويله — أى أرسطو — في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا ، لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى »^(٥) .

بيد أن هذا لا ينفى أن أثر الفارابى فيمن جاء بعده — كما سبق أن أشرنا — كان أثراً كبيراً . إذ أنه حاول أن يقرب معانى المصطلحات الفلسفية الأرسطية ويشرح الكثير من كتب أرسطو ، سواء في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . والقوائم التى أوردها

(١) الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٢ .

(٢) سعى هذا الكتاب بهذا الاسم لأن فرغوريوس الضرورى قد رتب الرسائل الأربع والخمسين والى تركها أفلوطين في تسع مجموعات لأن ٩ هو الرقم الكامل في نظرية فيثاغورث إذ أنه مربع ٣ ، الثالث الكامل الانسجام .

(٣) جمعنى بالقاهرة لواء مع صديقى الدكتور حسن مهدي الأستاذ بجامعة مارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية . وقد تناشنا طويلاً في مبررات قيام الفارابى بهذا التوفيق ولم نتفق على سبب واحد يعد السبب الرئيسى دون غيره من الأسباب إذ أن الدكتور حسن مهدي يرى أن قيام الفارابى بهذا التوفيق قد لا يكون سببه متبنوراً حول مشكلة كتاب أثولوجيا وخاصة أن الفارابى قد عرف فلسفة أرسطو معرفة جيدة ، وذلك واضح من كتابه « فلسفة أرسطوطاليس » وإذ كان يمكنه التمييز بين عناصر أرسطية وعناصر غير أرسطية ، أى أفلوطينية مثلاً .

(٤) ص ٢٧ .

(٥) الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢٢ .

المؤرخون القدامى لأسماء كتبه الشارحة أو كتبه المؤلفة تشهد على هذا كله^(١) . وكم كانت هذه الكتب مفيدة للفلاسفة الذين جاءوا بعده .

فابن سينا مثلاً فيلسوف المشرق الكبير ، يخبرنا بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه ، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابي في « أغراض ما بعد الطبيعة » ، فعند ما قرأ هذا الكتاب للفارابي ؛ تفتحت أمامه المعاني التي كانت غامضة عليه في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

يقول ابن سينا : يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة ، حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى ، فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت وتصدقت بما كان عندي .

ونحن إذا كنا نذكر قول ابن سينا . فإننا نود أن نشير إلى أن في قوله هذا مبالغة واضحة ، وقد يكون في هذا القول من جانبه مجرد اعتراف بفيلسوف سابق عليه ، وخاصة أنه تأثر بفلسفته في بعض الجوانب : والمبالغة واضحة نظراً لأن ابن سينا كان على قدر كبير من الذكاء وسرعة الفهم .

ومهما يكن من أمر فقد اعترف ابن سينا كما ذكرنا باستفادته من الفارابي ، وقد أشار إلى ذلك كثير من المؤلفين والمؤرخين . فأبو الفدا مثلاً في كتابه « البداية والنهاية في التاريخ » يقول عن الفارابي : إنه كان حاذقاً في الفلسفة ومن كتبه تفقه ابن سينا^(٢) .

ولم يقف مجهود الفارابي عند حد الشرح لأرسطو ، بل له الكثير من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى ، كثيراً ما أثرت كما ذكرنا في تشكيل نظريات من جاءوا بعده .

نجد له دراسات لموضوعات النفس والنبوة والله وصفاته وكيف صدر العالم المتكثر عن الله الواحد وغير ذلك من موضوعات وتتضمن آراء كانت دافعة للمفكرين الذين جاءوا بعده إلى أن يتقبلوها تارة ، أو أن يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى .

وإذا تساءلنا عن أهم المصادر التي نجد الفارابي قد تأثر بها في بناء مذهبه وتشيد نسقه الفلسفي ، وخاصة في هذا المجال الذي نحن بصدد دراسته الآن ، أي مجال الإلهيات ، لوجدنا العديد من المصادر سواء تمثلت في مصادر دينية ، أو مصادر فلسفية .

(١) من أمثلة هذه القوائم قائمة ابن أبي أصيبعة في كتابه «عين الأنباء في طبقات الأطباء جزء ٣ ص ٢٣ وما بعدها وانظر أيضاً : E. gilson. History of Christian philosophy P. 184 وأيضاً : H. Corbin : Histoire de la Philosophie Islamique (٢) مجلد ١١ ص ٢٢٤ وانظر أيضاً : تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي ص ٣١ .

نجد عنده مصدراً دينياً إسلامياً بارزاً . وهذا المصدر الإسلامي نجده ليس فقط في هذا المجال الذى نحن بصدد الحديث عنه ، بل في مجالات أخرى عديدة .

نجده حين يتحدث عن صفات الله منزهاً الله عن صفات البشر : نجده حين يحاول دراسة موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة ، نجده حين يدرس مشكلة النبوة .

ولكننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامى عنده لا يعنى أن آراءه في هذه المجالات لا بد أن تتفق مع الدين ، إذ أن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس لفلسفة الفارابى يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها ، وهذه الجذور الدينية الإسلامية ، إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين ، فإن سبب ذلك يكمن في أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص .

نجد عند الفارابى أيضاً عنصراً أفلاطونياً ، وإن كان قد حاول تأويله تأويلاً خاطئاً من بعض زواياه ، بحيث إننا لا نتردد في القول بأن الفارابى قد جانبه الصواب أحياناً في فهم أفلاطون ودراسته ، كما ينبغي أن يكون الفهم ، وأن تكون الدراسة .

نجد عند الفارابى أيضاً عنصراً أرسطياً . وهذا العنصر الأرسطى قد أوله الفارابى في بعض المجالات تأويلاً خرج به عن مذهب أرسطو الحقيقى . وقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك ونحن بصدد الحديث عن مشكلة كتاب أنولوجيا .

كما نجد عند الفارابى عنصراً أفلوطينياً . وهذا العنصر الأفلوطينى يظهر في العديد من المجالات التى بحث فيها الفارابى .

نجد عنده أيضاً نزعة شيعية إمامية . وهذه النزعة تكمن إلى حد ما في محاولة الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبيانه أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة ، أى الفلسفة واحدة .

نقول إلى حد ما بالنسبة للعنصر الشيعى ، إذ أن النزعة الشيعية لم تكن السبب الرئيسى الذى دعا الفارابى إلى الجمع والتوفيق ، بل إن السبب الرئيسى — كما سبق أن أشرنا — قد يكون متمثلاً في مشكلة كتاب « أنولوجيا أرسطوطاليس » :

يبد أن وجود هذه العناصر والمصادر التى استفاد منها الفارابى ، لا يعنى أنه لم يكن له شخصية مستقلة إلى حد كبير . إذ أن الفارابى كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيداً ، ثم يقول لنا بآراء إن كانت فيها بعض الجذور التى استفادها من الآخرين ، إلى أنها آراء خاصة به وحده ، ومن هنا كان فيلسوفاً صاحب شخصية مستقلة متميزة إلى حد كبير جداً :

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة . ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات : فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالترول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا ، سريهم آيتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

(الفارابي — فصوص الحكم . فص رقم ١٤)

إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق . وإذا عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه . فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الأفلين ، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه

(الفارابي — فصوص الحكم . فص رقم ١٥)

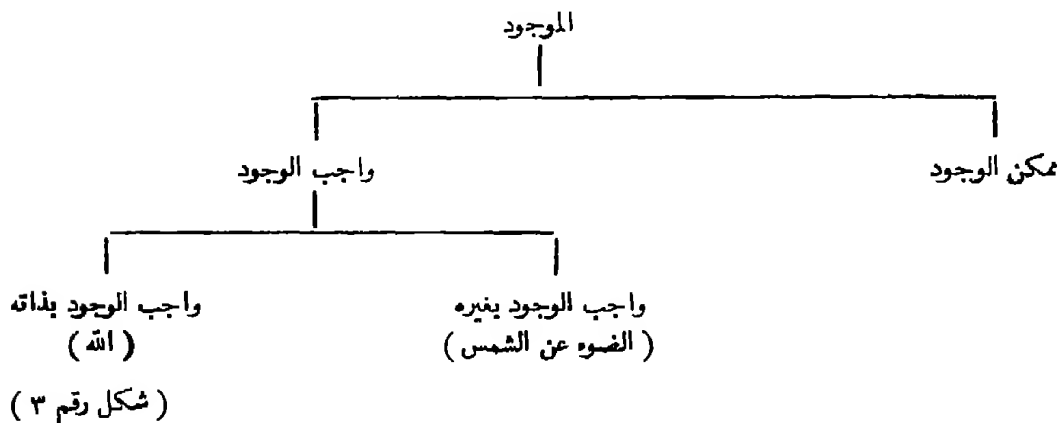
ثانياً – الاستدلال على وجود الله :

درس الفارابي الكثير من الموضوعات الفلسفية المتناظرة بفية . ومن هذه الموضوعات المتناظرة بفية التي اهتم الفارابي بدراساتها اهتماماً كبيراً ، واجب الوجود وصفاته :

فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كقصص الحكم ، وعيون المسائل . وآراء أهل المدينة العاضلة ، وجدناه يفيض في الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعته واجب الوجود ويعدد صفاته .

ويبدأ الفارابي بحثه في هذا المجال بتقسيم الموجودات إلى قسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . فهو يقول في كتابه عيون المسائل : إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول^(١) . (انظر شكل رقم ٣) .

الواجب والممكن



(١) ص ٤ وانظر :

H. Corbin : Histoire de la philosophie Islamique P. 226

وأيضاً د . خليل الجروحا الفخوري : تاريخ الفلسفة العربية - جزء ٢ ص ١٠٩ وما بعدها

معنى هذا أن الفارابي يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ، وأيضاً بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره . فوجود العالم ممكن ، وإذا تحقق هذا الإمكان أى أصبح وجوداً ، فإنه لا مفر من القول — لكى نفس الانتقال من الإمكان إلى الموجود — بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجود ، أى يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى مقولة الوجود والوجود .

ولكى يفرق الفارابي بين العالم « الواجب » بعد أن وجد ، وبين الله الذى لا بد من وجوده ، أى هو واجب أيضاً ، ميز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره . فالله واجب بذاته ، لأننا لا نستطيع المرور إلى ما لا نهاية فى مجال العلاقة بين العلة والمعلول . كما أننا لا نستطيع أن نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول ، لأن الدائرة ليست لها نقطة بداية محددة بذاتها وليست لها نقطة نهاية محددة بذاتها ، إذن لا بد أن نقف عند علة أولى هى الله . أما العالم فهو واجب بغيره ، لأنه لم يوجد نفسه بنفسه ، أى لم يوجد مصادفة وعرضاً ، كما يقول بذلك أصحاب التفسير المادى للكون .

يقول الفارابي فى كتابه « عيون المسائل »^(١) : فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومترهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية .

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته ، وعلمه بأكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية ، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات . فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود . لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به إلى الذات يطول شرحه . والترتيب يجمع للكثرة في نظام والنظام وحدة ما . وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات ، كان كل في وحدة ، وإذا كان الكل متمثلاً في قدرته وعلمه ، فمنها يحصل الكل مفرداً عن اللاحق ثم يكتسى المواد ، فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته .

(الفارابي - فصوص الحكم - قص رقم ٥٥) .

ثالثاً — طبيعة واجب الوجود وصفاته :

لعلنا قد لاحظنا من استدلال الفارابي على وجود الله ، أن الفارابي قد فرق تفرقة أساسية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين واجب الوجود بغيره (العالم بعد أن وُجد) وبين ممكن الوجود (العالم قبل أن يوجد) .

فواجب الوجود ، إذا فرضناه غير موجود ، لزم عن ذلك محال ، طالما أن الفارابي — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية ، كما يمنع العلاقة الدورية . إذن لا يجوز كون وجود الله بغيره ، بل هو واجب بذاته . وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وعنه فاضت الموجودات كلها كما سنرى فيما بعد .

بعد ذلك يأخذ الفارابي في بيان طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه . ومنها :

١ — الله واحد :

يبرهن الفارابي على وحدانية الله في فصل يعقده في آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان « القول في نفي الشريك عنه تعالى »^(١) كما يتحدث عن وحدانيته تعالى في بعض مؤلفاته الأخرى بطريقة متناثرة .

وكان يجدر بالفارابي أن يثبت أولاً وحدانية الله قبل أن يتحدث عن بقية صفاته ، وخاصة أننا سنلاحظ أن أكثر الصفات التي سيخلعها الفارابي على الله تعالى ، إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحداية الله . ولكن الفارابي في أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفات الله تعالى الأخرى كخلوه من العدم والفسد وغير ذلك من صفات .

ونظراً لأن أكثر صفات الله إنما تترتب — كما ذكرنا — على القول بوحدايته ، فإننا سنتحدث أولاً عن واحدانيته ثم نتابع دراستنا لمجموعة من الصفات الأخرى .

ذكرنا أن الفارابي يبرهن على وحدانية الله ، ونستطيع أن نقول من جانبنا بأن مفتاح البرهنة على وحدانية الله عند الفارابي يتمثل في معنى التام عنده . فالتام — كما يقول الفارابي — هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده ، وذلك في أي شيء كان^(٢) .

(١) ص ٤ وما بعدها .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥ .

ويضرب لنا الفارابي أمثلة للتام . فالتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه . والتام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً عنه . والتام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً عنه ، وهكذا .

وإذا كان الله تاماً ، فإنه لا بد أن يكون واحداً . إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره . فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده . ولا يشاركه شيء آخر أصلاً : إنه منفرد برتبته وحده^(١) .

معنى هذا أن الفارابي يربط بين معنى التمام ومعنى الوحدة ، من جهة أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود . يقول الفارابي في عيون المسائل ؛ هو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية . وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل^(٢) .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحداً من جهة أنه لا ينقسم ، فالله غير مركب من مادة ومن صورة . كما هو الحال في سائر الموجودات . وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة ، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة^(٣) .

٢ - وجوده أفضل الوجود :

الله برىء من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود . بحيث إننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى^(٤) .

٣ - نفي العدم والضد عنه تعالى :

لا يشوب وجود الله وجوهره العدم ولا الضد ، إذ أن كلا من العدم^(٥) والضد لا يوجدان إلا في العالم السفلي . أى عالم ما تحت فلك القمر ، طبقاً للقسم الأرسطية المشهورة للعالم إلى قسمين : العالم العلوي أى عالم ما فوق فلك القمر ، والعالم الأرضي ، أى عالم ما دون فلك القمر .

(١) المصدر السابق ص ٥ - ٦ - ٧ - ٨ .

(٢) عيون المسائل ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٨ - ٩ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٥) يعرف الفارابي العدم بأنه لا وجود ما شأنه أن يوجد (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢) .

فالعدم يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير . والصد يعني أن هناك شيئاً ا ضد ا . ولما كان الله واحداً لا مثيل له فلا ضد له ^(١) .

٤ — الأزلية ودوام الوجود :

الله أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته . يبين لنا الفارابي أن الله مكتف بذاته ، وإذن لا حاجة له إلى شيء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود ^(٢) .

٥ — الخلو من المادة والصورة :

وجود الله خار عن المادة ومن الصورة . إذ أننا لو قلنا بأن له تعالى صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة . إذ الصورة لا توجد إلا في مادة . وأيضاً ليس له تعالى مادة ، إذ لو قلنا بأن له مادة ، لا ستتبع هذا ، القول بأن له صورة ، إذ المادة لا بد أن يكون لها صورة . هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى . فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين ، كما هو الحال عند ما نقول إن جسماً ما من الأجسام ، مؤلف من مادة ومن صورة . وعلى هذا فليس له مادة ولا صورة ^(٣) .

٦ — الخلو من الفاعل والغاية :

إذا كان الفارابي قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية . فإنه نفى أيضاً عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية . فالله سبب أول ، وإذن ليس له علة فاعلة . وأيضاً ليس لوجوده علة غائية ، إذ لو قلنا بالغاية والغرض ، فإن هذا يؤدي إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع ، العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية .

٧ — العقل :

إذا كان الفارابي قد نفى عن الله اتصافه بالجسمية ، فإنه يصفه بأنه عقل بالفعل : ومعنى هذا أن الله إذا كان غير محتاج إلى المادة ، فإنه إذن عقل بالفعل من كل وجه . وإذا كان الله عقلاً بالفعل ، فإنه أيضاً عاقل ومعقول ، أي أنه عقل وعاقل ومعقول .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣ وأنظر أيضاً تاريخ الفلسفة العربية للدكتور خليل الجروحي الفخوري

جزء ٢ ص ١١٠ وما بعدها .

وهذه المعاني الثلاثة كلها فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم^(١) .
وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على تأثر الفارابي بالتراث الاعتزالي ، إذ أن المعتزلة يوحّدون بين الذات وبين الصفات ، فعلمه تعالى هو هو ، وقدرته تعالى هي هو ، وهكذا .
كما أن توحيد الفارابي بين العقل والعقل والمعقول ، يعني تنزيه الله عن صفات البشر .
إذ أننا كموجودات بشرية ، لا بد أن نفرق بين ذات تعقل وبين موضوع نعقله أو نعلمه ،
أي نجد قسمة بين ذات وبين موضوع . ولكن بالنسبة لله تعالى لا نجد هذه التفرقة :
هذا بالإضافة إلى أننا في المجال الإنساني نجد انتقالاً من الشيء بالقوة إلى الشيء بالفعل .
فالإنسان مثلاً يعد معقولاً بالقوة ثم يصير معقولاً بالفعل بعد أن عقله . أما بالنسبة لله تعالى فإننا
لا نجد تلك التقلّة من القوة إلى الفعل والتفرقة بينهما .
يقول الفارابي مؤكداً على التوحيد بين العاقل والمعقول بالنسبة لله تعالى دون غيره . « . . . لأن
الذي هو يته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله . بل هو
بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً
بالفعل . وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقالاً بالفعل وعقالاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيد منها
خارج ، بل يكون عقالاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من
جهة ما هو معقول . فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل ، هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد
غير منقسم^(٢) » .

٨ - العلم :

إذا كان الفارابي قد وحد بالنسبة لله بين العقل والعقل والمعقول ، فإنه يعتمد على هذه الفكرة
بالنسبة لصفة العلم . فالله عالم ، ولا يحتاج في أن يعلم ، إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد
منها العلم ، بل إن الله مكتف بذاته إن صح هذا التعبير . فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ،
فهو ذات واحدة وجوهر واحد تماماً كما نقول إن العقل والعقل والمعقول منه شيء واحد .
وزود أن نشير ونحن بصدد دراستنا لصفة العلم الإلهي إلى أن أقوال الفارابي في هذا المجال
تدلنا على أنه ينتمي إلى حد كبير علم الله بالجزئيات الحادثة ، خلافاً لما نجده في القرآن من أن
الله عالم بكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون .

فالفارابي في كتابه السياسة المدنية^(٣) يقول : وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من

(١) كتاب السياسة المدنية للفارابي ص ٣٥ .

(٢) آراء أهل المدينة للفارابي ص ١٠ .

(١) كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ص ٣٤ .

الأشياء التي هي في مواد ، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها . فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها . فإنه إذا عقل ذاته ؛ فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها ، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ، والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول .

وإذا كان العلم بكل جزئية من الجزئيات التي تحدث في هذا الكون يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الثواب والعقاب ، بمعنى أن الإنسان سيثاب أو سيعاقب في العالم الآخر بناء على أفعاله في هذا العالم الذي نعيش فيه ، فإن هذا ما جعل آراء الفارابي في مجال الخلود فيها نوع من التناقض والتذبذب ، لأنه لم يكن صريحاً صراحة تامة في إثبات علم الله بكل الجزئيات ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الصفات التي يخلعها الفارابي على الله تعالى ورأيه في هذه الصفات ، يجعل الله بعيداً من زاوية ما عن مخلوقاته :

٩ - الحكمة :

إذا كان الفارابي قد أثبت أن الله عالم ، فإنه قد أثبت أنه حكيم أيضاً . إذ أن الحكمة تعني أن يعلم الله بأفضل علم . وإذا كان علم الله يعد علماً دائماً لا يمكن أن يزول ، إذ هو علمه بذاته ، فلا بد أيضاً أن نقول إنه تعالى حكيم .

١٠ - الحق :

الله حق . ويحاول الفارابي في هذا المجال أن يسوي بين الوجود وبين الحق ، بمعنى أن الفارابي إذا كان قد أثبت أن الله موجود ، فإنه رأى أن من صفاته تعالى أنه حق ، إذ أن الحق يساوق الوجود ، بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئاً ما يعد موجوداً ، فلا بد أن نقول إنه حق .

وهذا يذكرنا بقول الكندي بأن كل ماله إنية حقيقة ، أي أن كل شيء ثبت أنه موجود فعلاً ، فلا بد أن يكون حقاً . ومن هنا لا نقول مثلاً بحقيقة للغول والعفريت والعنقاء ، لأن هذه الأشياء غير موجودة . ومن هنا أيضاً نفهم قول الفارابي في هذا المجال ، بأن حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه^(١) .

١١ — الحياة :

إذا كان الفارابي قد أثبت لله صفة الحق ، فإنه قد أثبت له أيضاً صفة الحياة . وهو يسوى بين الحى والحياة طبقاً لتسويته بين العقل والعقل والمعقول . فالله حى والله حياة ، وليس يعنى هذا القول معنيين متغايرين . بل يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموصوف أو بين الصفة والذات الإلهية .

ويبرهن الفارابي على القول بأن الله حى بالقول بأننا إذا كنا نقول عن أنفسنا إننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك ، فإن الله بالأحرى لا بد أن يكون حياً لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك . بل إننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان : كالنبات مثلاً ، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرق وجود .

يقول الفارابي مؤيداً هذا المعنى فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة : «إن اسم الحى قد يستعار لعبير ما هو حيوان . فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه كمال من شأنه أن يكون منه . فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود ؛ كان أيضاً أحق باسم الحى من الذى يقال على الشيء باستعارة ، وكل ما كان وجوده فإنه إذا علم وعقل ، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم^(١) .

١٢ — العظمة والجلال والمجد :

الله عظيم وجليل ومجيد . هذا ما يشبهه الفارابي ، إذا أن الفارابي — كما سبق أن لاحظنا — إذا كان قد فرق بين صفات واجب الوجود وصفات الموجودات الممكنة الوجود ، فإن هذا يتضح أيضاً حين يتحدث عن عظمة واجب الوجود وجلاله ومجده . إذ أن هذه الصفات — فيما يرى الفارابي — مبنية لكل ذى عظمة ومجد ، كما أنها فى ذاته لا من غيره ، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من الخارج . إنه ذو جلال فى ذاته وذو عظمة فى ذاته وذو مجد فى ذاته ، سواء أجهل أو لم يجهل ، عظمه غيره أو لم يعظمه ، مجده غيره أو لم يمجده^(٢) .

(١) ص ١٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥ وما بعدها .

١٣ - الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول :

إذا كان الله تعالى يعد عظيمًا وجليلاً ومجيداً في ذاته لا من غيره . فإنه أيضاً عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

ونود أن نشير إلى أن هذا يعد على نحو مخالف تماماً لما نجده في الموجودات الأخرى ، أى الموجودات الممكنة الوجود والتي نقلها الله تعالى من الإمكان إلى الوجود .

يقول الفارابي موحداً بين ذات الله وصفاته في هذا المجال : « والعاشق منه هو المعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا . فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة . لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق . فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق ، والمحبة هو المحبوب . فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول ، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه ^(١) .

هذا يعنى كما ذكرنا منذ قليل التمييز التام بين الله من جهة والموجودات الأخرى كلها ما عدا الله من جهة أخرى . إذ أننا بالنسبة لله تعالى لا نستطيع أن نفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هذه الذات وتدركه . أما بالنسبة لنا فإننا لا بد أن نفرق بين طرفين طرف أول هو الذات المدركة وطرف ثان هو الموضوع الذى ندركه أو نحسه أو نعشقه . كما نقول مثلاً إن زيدا (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع) .

وهكذا يعدد لنا الفارابي صفات واجب الوجود مركزاً على بيان أنها على نحو آخر غير ما وعده في سائر الموجودات الأخرى . إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى .

يقول الفارابي ملخصاً أهم صفاته تعالى : « هو واحد وهو حير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد . وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده » ^(٢) .

ولعلنا قد لاحظنا أن بنهاية حديث الفارابي عن الصفات الإلهية يبدأ حديثه عن الفيض

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٢) عيون المسائل للفارابي ص ٢٣ - ٢٤ .

أو الصدور أو لمشكلة العقول العشرة . وهذا هو الترتيب الذى نجده عند الفارابى فيلسوف المشرق الكبير فى مجال الإلهيات . إنه يدلّ أولاً على وجود واجب الوجود بذاته (الله) بالترقة بين الواجب بذاته والواجب بغيره ويمكن الوجود ثم يشرع - كما لاحظنا فى دراسة صفاته الأخرى ، باحثاً إلى حد كبير فى الحديث عن صفة الوحدانية نظراً لأنه يترتب عليها الكثير من الصفات الأخرى . وما إن ينتهى حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) . وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة أم أنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد . هذا ما سنجيب عنه فى القسم التالى من دراستنا لإلهيات الفارابى ..

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا نداء له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا ليس له فهو صراح فهو ظاهر . واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته . فهو الكل في وحده ، فهو الحق . وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر . فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث هو ظاهر . فعخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن .

(الفارابي - فصوص الحكم - فص رقم ٨) .

رابعاً – صدور الموجودات عنه تعالى :

بعد أن درسنا استدلال الفارابي على وجود الله وبيانه لطبيعة واجب الوجود وصفاته ، تنتقل إلى الإشارة إشارة موجزة إلى صدور الموجودات عنه تعالى .

وزود أن نشير إلى أن الفارابي قد أهتم اهتماماً كبيراً بهذا الموضوع . إذ نراه تارة يدرسه باستفاضة في بعض كتبه ، وتارة يشير إليه إشارات قليلة في كتب أخرى له .

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وجدناه في القسم الفلسفي من هذا الكتاب ، وقبل أن يتحدث عن الجانب السياسي ، يكشف لنا بطريقة تفصيلية – بعد دراسته للصفات الإلهية وافتراقها عن الصفات البشرية – عن كيفية وجود هذه الموجودات عن الله .

ومن الفصول الهامة التي يتحدث فيها عن هذا الموضوع فصل عنوانه « القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه » وفصل آخر هو « القول في مراتب الموجودات » ، وفصل ثالث هو « القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير » . هذا غير الفصول الأخرى العديدة التي يدرس فيها هذا الموضوع سواء في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أو في كتبه الأخرى .

وزود أن نشير إلى أن الفارابي يذهب إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة ، وهو متأثر إلى حد ما في هذا المجال بمدرسة الإسكندرية . إذ أنه قد عرف آراء أفلاطون إلى حد كبير ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر ، أي عن طريق كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » الذي نسب خطأ إلى أرسطو . كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مستهل دراستنا .

ولكن هذا لا يعني أن نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة موجودة بنصها عند أفلاطون إذ من المرجح أن الفارابي قد استفاد في صياغته لهذه النظرية بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس ، وبطليموس الفلكي بالإضافة إلى أفلاطون نقول مزجاً لأننا لانجد في أفكار أرسطو وحده أو في أفكار بطليموس على حدة أو في مذهب أفلاطون ، ما يسمح بالقول بنظرية الفيض على الصورة الفارابية .

ودليلاً على ذلك أن ابن رشد فيلسوف المغرب العربي والذي تأثر بأرسطو تأثراً كبيراً ، قد نقد – كما سنشير بعد قليل – القول بالفيض على الصورة التي وجدت عند الفارابي وعند ابن سينا .

فالغزالي حين يحكي عن الفلاسفة أنهم قالوا بالفيض ، يحىء ابن رشد ليبين لنا أن أرسطو لم يقل بذلك ، بل قال به فلاسفة غير أرسطو كالفارابي وابن سينا .

ويبدو أن التأثير الأرسطي فيما يتعلق بنظرية الفيض كان مصدره حديث أرسطو في كثير من كتبه عن عقول الكواكب ، وكيف أن لكل كوكب عقلاً يحركه .

والواقع أن مشكلة الموجودات وكيف صدرت عن الله قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جداً ، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد .

منهم من اتجه في حلها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض رواياه لا من كلها كما أشرنا منذ قليل مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة جداً . وعلى رأس القائلين بذلك الفارابي وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحد مثله ، وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور .

ومنهم من لم يرتض القول بذلك ، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيراً يعد بعيداً بعداً تاماً عن موقف كل من الفارابي وابن سينا . وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف . فيلسوف المغرب العربي . ابن رشد . الذي نقد القول بالفيض أو الصدور نقداً عنيفاً^(١) .

قلنا إن الفارابي قد ارتضى القول بالفيض ، وتحدث عنه بعد دراسة للصفات الإلهية وتدليلاً على وجود الله .

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى ، ثم الفارابي ، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضى لنفسه القول بالفيض ، نظراً لأننا لا نجد عند الكندى إلا إشارات موجزة لهذا المجال ، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه ، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي ، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض ، بل هو بعيد تماماً عن القول بذلك .

يقسم الفارابي الموجودات إلى قسمين : قسم يمثل الموجودات الروحية ، وقسم يمثل الموجودات المادية (انظر شكل رقم ٤)

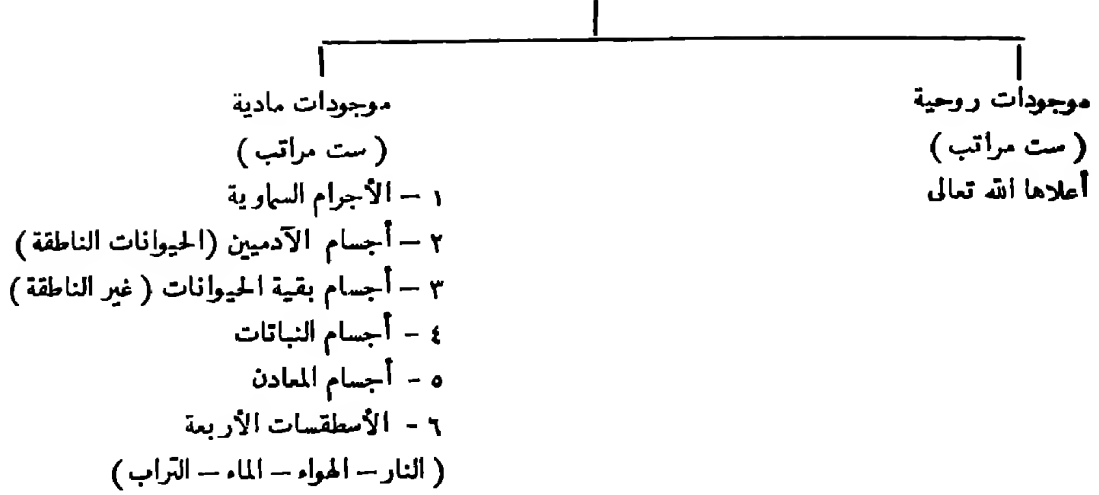
ويكشف لنا الفارابي مراتب كل نوع من هذه الموجودات . وهو يهتم اهتماماً أكثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور .

وهو يرى أن هذه المراتب التي تمثل الموجودات الروحية تعد مراتب ستاً ، تبدأ من الله (المرتبة الأولى) وتنتهي عند الهيولى (المرتبة السادسة) .

والمرتبة الأولى لا يمثلها إلا الله فقط وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى ثم صدر عن العقل الأول : العقل الثاني .

(١) راجع في ذلك كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد « تحت عنوان » موقفه من نظرية الفيض من ص ١٣٦ إلى ص ١٤٣ .

أقسام الموجودات



(شكل رقم ٤)

وإذا كان الله يمثل المرتبة الأولى ، فإن العقول التسعة ابتداء من العقل الأول المحرك للسماء الأولى وانتهاء بالعقل التاسع المحرك للقمر ، تمثل كلها المرتبة الثانية وهى ملائكة السماء .

أما المرتبة الثالثة فيمثلها العقل الفعال وهو بدوره يمثل الصلة بين ما هو علوى وما هو سفلى .

والمرتبة الرابعة تمثلها النفس الإنسانية :

ثم تأتى المرتبة الخامسة والمرتبة السادسة : أولهما (المرتبة الخامسة) تمثلها الصورة . وثانيهما (المرتبة السادسة) تمثلها الهيولى .

والمرتبة الثلاثة الأولى (الله وملائكة السماء والعقل الفعال) تعد أعلى من المراتب الثلاث (أنظر شكل رقم ٥)

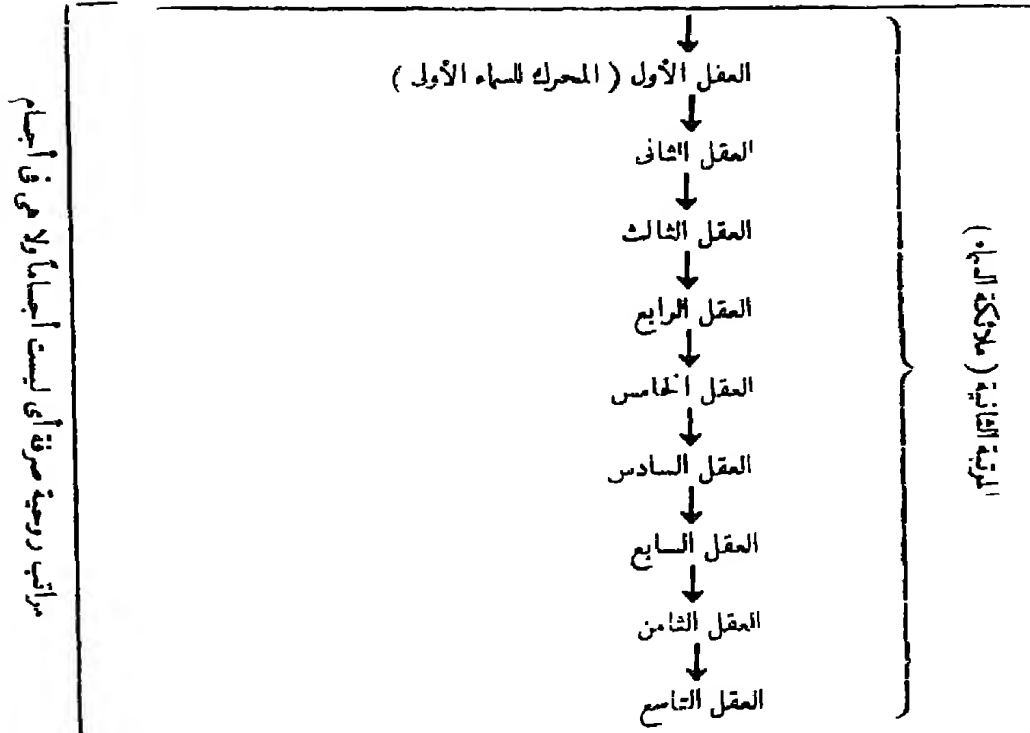
هذا عن مراتب الموجودات الروحية ، أما مراتب الموجودات المادية فهى ستة مراتب تمثلها الأجرام السماوية والأجسام الآدمية وغير الآدمية والنباتات والمعادن والأسطقسات الأربعة^(١) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة من ص ١٨ حتى ص ٣٥ ، عيون المسائل للفارابى ص ٢٤ وما بعدها ورسالة فصوص الحكم للفارابى ص ٢٣ وما بعدها ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام من ص ١٦٣ إلى ص ١٦٥ من الترجمة العربية ، خليل الجحرورخنا الفاخورى تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثانى من ص ١١٣ إلى ص ١١٧ .

الموجودات الروحية مرتبة من الأعلى إلى الأدنى

الله (السبب الأول)

المرتبة الأولى



المرتبة الثالثة العقل الفعال في الإنسان (الروح الأمين أو الروح القدس
(يصل العالم العلوي بالعالم السفلي)

المرتبة الرابعة النفس الإنسانية

المرتبة الخامسة الصورة

المرتبة السادسة الهيولى

تلايس الأجسام وإن كانت
في حد ذاتها ليست أجساماً

(شكل رقم ٥)

خامساً – تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل :

أما أن الفارابي قد بذل جهداً كبيراً وجهداً في البحث في مجال الإلهيات ، سواء ما تعلق بالبرهنة على وجود الله ، أو بيان صفاته ، أما ما تعلق بالكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى ، فهذا ما لا شك فيه .

ولكن لو أردنا – من خلال منظور عقلاني – نقد موقف الفارابي في هذا المجال ، مجال الإلهيات ، فيمكننا توجيه هذه الأوجه من النقد :

١ – من الأشياء التي يؤسف لها ، أن الفارابي وهو الحريص في كثير من كتبه ورسائله ككتابه « الحروف » ورسالته « في معاني العقل » ، على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي ، والطريق الفلسفي البرهاني ، قد وقع يوعى أودون وعى فيما ما كان يخشاه .

إنه ينقد الطريق الجدلي ويضعه في مرتبة أدنى من الطريق الفلسفي البرهاني ، هذا صحيح . ولكن فكرته (فكرة الإمكان والوجوب) التي استند إليها في البرهنة على وجود الله تعالى (واجب الوجود) إنما تعد فكرة لها جذورها الكلامية ، إذ أنها مؤسسة من بعض زواياها على فكرة الحدوث ، إننا لا ننقد الفارابي لمجرد اعتماده على فكرة استخدمها علماء الكلام ، ولكننا نقده أساساً لأن هذه الفكرة تعبر إلى حد كبير جداً عن الاتجاه الكلامي .

وهذا أيضاً ما حدث لابن سينا . لقد كان حريصاً على نقد المتكلمين ، وحاول السير على طريقة الفلاسفة في قضية الإمكان ، ولكنه وقع فيما كان يخشاه ، بحيث أصبحت أفكاره في هذا المجال ، قريبة من بعض زواياها من الأفكار الكلامية .

قلنا إن الفارابي برغم تمييزه بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة ، قد أدخل جنوراً كلامية في تدليله على وجود الله . إنه يستدل على وجود الله بتحليل معاني الممكن (العالم قبل أن يوجد) ، والواجب ، ويميز بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العالم بعد أن وجد) .

وهو في هذا التمييز يعد متأثراً إلى حد ما بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . وهذا ما حدا بالأشاعرة مثلاً إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات ، تعد علاقات غير ضرورية ، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراف بل من الجائز أن تكون النار مؤدية إلى البرودة وهكذا .

هذا بالإضافة إلى أن قسمة الموجود على الطريقة الفارابية إلى ماله علة (العالم) وما ليس له علة (الله) ، ليس من الأشياء الواضحة بذاتها ، أي ليس من الأمور اليقينية العقلية . إذ لا يخفى علينا تعسف الفارابي بطريقته هذه ، في إصراره على القول بأن علل الموجودات لا بد أن

تنتهى إلى نهاية معينة . لقد كان بإمكانه التوصل إلى القول بواجب الوجود عن طريق آخر غير الطريق الذى اختاره وآثره برغم ما فيه من أوجه ضعف تجعله بعيداً إلى حد كبير عن المسلك العقلى البرهانى .

كان بإمكانه مثلاً أن يختار طريق العناية والغاية للتوصل إلى القول بوجود الله . كان بإمكانه أن يختار طريق الاختراع للاستدلال منه على وجود الله . كان بإمكانه أن يستدل على وجود الله اعتماداً على فكرة القوة والفعل ، أى لا بد لكى تخرج الموجودات من حيز القوة إلى حيز الفعل ، أن نقول بوجود إله فاعل يحركها ويخرجها من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل . صحيح أن فكرة الوجوب والإمكان فيها جذور من فكرة القوة والفعل ، بدليل أن الفارابى حين بحث فى صفات الله ، قال إن الله « فعل » من كل وجه ، أى لا تخالط « القوة » جوهره تعالى . ولكن عيب فكرة الإمكان — كما أشرنا — هو اعتمادها أيضاً على مقدمات جدلية قد تؤدي إلى نفي العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

وهذا القول من جانبنا لا نغنى به أن هذه الطرق التى كان بإمكان الفارابى أن يسلكها ، هى الطرق التى تؤدي إلى القول بوجود الله ، ولكن ما نقصده هو أن الفارابى ، كان بإمكانه الاعتماد على بعض الأفكار التى قد يجدها فى هذا الطريق أو ذاك من الطرق مجتمعة ، حتى يتوصل من ذلك إلى دليل أكثر وثوقاً من دليله هذا ، ولكنه لم يفعل .

٢ — إذا كنا قد أشرنا — اعتماداً على منظور عقلانى — إلى بعض أوجه القصور فى تدليل الفارابى على وجود الله ، فإننا لو انتقلنا من هذا المجال إلى مجال الصفات الإلهية ، لو وجدنا أن مسلك الفارابى لا يخلو من بعض أوجه النقد .

إن الفارابى متجهاً فى ذلك اتجاهاً اعتزالياً ، يميل إلى التوحيد بين الذات (الله) والصفات فالله ذاته وصفاته شيء واحد . وهذا على العكس مما يوجد فىنا نحن الكائنات الفاسدة من التمييز بين الذات من جهة والصفات من جهة ، أو التمييز الصفة والموصوف .

يبد أننا كنا نتظر من الفارابى مناقشة الاتجاه الآخر الذى يفرق بين الله من جهة ، والصفات من جهة أخرى .

ولا يعنى هذا أننا نميل من جانبنا إلى هذا الاتجاه الآخر ، كلاليس هذا ما نقصده . ولكن ما نغنيه هو أن الفارابى كفيلسوف ، كان من واجبه مناقشة الوجه الآخر . وهذا من خصائص الموقف الفلسفى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الذين يميزون بين موصوف وصفة ، أى بين الله من جهة وصفاته من جهة أخرى ، يستندون فى ذلك إلى القول بأننا لو وحدنا بينهما لنتج ذلك عدم التمييز بين صفة وصفة أخرى . ولما كان الله تعالى لا يصف نفسه بصفة واحدة . بل بمجموعة من الصفات ، فلا بد فى رأى هذا الفريق من استبعاد القول بأن الله ذاته وصفاته شيء واحد .

يضاف إلى ذلك أن الفارابي في تدليله على وحدانية الله تعالى ، يعتمد اعتماداً كبيراً ، إن لم يكن اعتماداً كلياً ، على تحليل معنى « التام » فإذا كان معنى التام هو ما لا يمكن أن يوجد مثله في أى شئ كان ، وكان الله تاماً ، فلا بد إذن أن يكون الله واحداً ، وذلك نتيجة للربط التام بين معنى « التام » ومعنى « الوحدة » .

وإذا كان الفارابي يدل على الوحدة ، بالاعتماد على فكرة « التام » فإننا كنا ننتظر منه أولاً التدليل على فكرة « التام » ، حتى تكون أقواله في الوحدة ، أقوالاً لها أساس قوى وأيضاً أين رده على القائلين بوجود أكثر من إله . من الغريب أنه يدافع على رأيه ويعتبره من القضايا البديهية ، في الوقت الذي ينتظر منه القارئ نقداً للرأى الآخر القائل بوجود إلهين .

صحيح أن أقواله تتضمن ردّاً ، ولكنه رد غير مباشر ، وكان الأولى به والأجدر ، عرض الرأى الآخر ، ثم الأخذ في تفنيده إذا شاء ذلك . وهذا ما يجب أن يلتزم به المفكر ، إذا أراد أن يتقدم خطوة ، بل خطوات ، نحو البحث عن الحقيقة .

٣ — أما عن مشكلة الفيض أو الصدور ، أو هذا الترتيب للموجودات الذى يقول به الفارابي ، مفسراً لنا كيف صدرت عن الله (الواحد) ، الموجودات (الكثرة) ، فإننا نود أن نشير إلى أن الفارابي ، في الوقت الذى يخلق فيه صفات غاية في السمو على الله تعالى ، يصر على القول بأن الله الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . وبواسطة هذا الواحد الذى يصدر عنه وهو العقل ، يتحول كل شئ من الإمكان إلى الوجود الفعلى ، وبالتالي تحدث الكثرة في الكائنات الموجودة .

صحيح أن هذه الكثرة تنتسب إلى الله تعالى . إذ أنه هو الذى صدر عنه العقل ، وعن العقل صدرت الكائنات الأخرى ، إلا أننا لا نجد مبرراً عقلياً في الإصرار على القول بأن الواحد يصدر عنه واحد ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ، هذه الصفات التى يصف بها الفارابي ، الله تعالى .

إن الفارابي — كما رأينا — كان حريصاً غاية الحرص على نفي المماثلة بين الله من جهة والموجودات من جهة أخرى ، وخاصة حين حديثه عن صفات كالعقل والعشق وغيرها . فإذا فرضنا جدلاً أن الموجودات — ما عدا الله — يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجود واحد فقط ، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى . نظراً لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافاً رئيسياً عن صفاتنا (عالم الشاهد) .

أين المبرر العقلى الذى دفع الفارابي للإصرار على هذا القول من جانبه ؟ لا نجد مبرراً عقلياً واحداً . ولا يعنى هذا أنه لا بد من القول بأن الله (الواحد) تصدر عنه الكثرة . هذا

مالا نقصده الآن ونحن بصدد نقد الفارابي . ولكن كل قصدنا هو أننا لانجد تناسقاً بين حديث الفارابي عن الصفات الإلهية ، وبين إصراره على هذه القضية الخاصة برأيه في الفيض أو الصدور .

يضاف إلى هذا النقد . نقد آخر ، هو أننا نلاحظ أن الفارابي . شأنه في ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب ، إن لم يكن كلهم ، حين بيانه لمراتب الموجودات : يجعل هذه الموجودات مرتبة بناء على فكرة الأفضل والأشرف . إن هذه الفكرة وهي التي لم يعلن عنها صراحة ، هي الكامنة وراء هذا الترتيب . ونظرة واحدة إلى هذه المراتب ، ترينا كيف كان متمسكاً بفكرة الأفضل أو الأشرف هذه .

وهذه الفكرة — كما سنبين في أكثر من موضع من مواضع هذا الكتاب — سواء عند الفارابي أو عند ابن سينا ، لا تقوم على جذور عقلية واضحة — . ومن هنا فإن الفارابي إذا كان من حقه أن يدافع عن هذا الترتيب الذي يقوم على تلك الفكرة ، فكرة الأفضل والأشرف . فإن من حقنا ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل ، أن ننقد فكرته هذه ، تماماً كما نقدناه في المواضع الأخرى .

ويقيني أن الفارابي أو غيره من فلاسفة العرب ، لو كانوا قد ابتعدوا عن هذه الفكرة ، لقدموا لنا آراء أكثر أصالة وأكثر دخولاً في المجال العقلائي ، في هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تركوها لنا .

سادساً — نص للفارابى (فى كتاب عيون المسائل)^(١) :

يقول الفارابى^(٢) :

لكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصدونا . ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها . وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه . فلذا علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الأول .

والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ؛ ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث إنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة ؛ وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة . وهو الذى ليس لأفعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر ؛

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول . ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول . لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول الثانى بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته ، الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بدياً فى العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك .

(١) طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م .

(٢) ص ٢٤ وما بعدها .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة : والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر :

ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب لأمر أكوان هذا العالم . والأفلاك التي حركاتها مستديرة على شئ ثابت غير متحرك ، ومن تحركها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب ، تحصل الأركان الأربعة . وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذرى يجب أن يظهر منه . فبتلك الحال يصير سببان لوجود ذلك الخير الذى يجب أن يظهر منه .

ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية . وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال إلى حال على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك التخيل لها ، التخيل الجسماني . وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ، ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة ، واختلاف حركاتها ، يصير سبب اختلاف الصور الأربع ، وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع . وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة . فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات . كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية ، لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة ، ولأن ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ، ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى ، بل الهيولى محتاجة إلى الصورة لتصير بها موجدة بالفعل . ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ، بل ها هنا سبب يوجد هما معاً .

الفصل الثالث

التصوف الإسلامي وموقف ابن سينا
(نقد اتجاهاته تعبيراً عن ثورة العقل)

ويتضمن هذا الفصل الأقسام والأجزاء الآتية :

القسم الأول : تمهيد : التصوف . . . طريقاً وجدانياً قلبياً . . . لاعقلياً برهانياً

أولاً : إعماد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة)

ثانياً : المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي

ثالثاً : مسلك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي (الغزالي)

القسم الثاني : موقف ابن سينا من التصوف

أولاً : تمهيد :

ثانياً : رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا انجماها عقلياً .

ثالثاً : اللذة الباطنة واللذة الحسية .

رابعاً : العارفون : مقاماتهم وصفاتهم .

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لا عن عقل) .

سادساً : أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي

نظري) :

سابعاً : العارفون وغرائب الأفعال (عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود) .

ثامناً : خاتمة .

تقديم

ذهبنا في كتابنا « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية » ومن خلال عرضنا للمنهج العقلي للتجديد الذي ندعو إليه ، أن هذا المنهج يختلف اختلافاً رئيسياً عن المسلك الكلامي الجدل ، وعن المسلك الصوفي .

وفي الفصل الذي عقدناه في هذا الكتاب ، كتاب ثورة العقل ، عن مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب ، تبين لنا كيف أن المعرفة عند المتكلمين تعد معرفة غير يقينية لأنها لا ترقى إلى مستوى البرهان .

وفي هذا الفصل الأخير من فصول كتابنا ، سنشير إشارة موجزة إلى التصوف الإسلامى ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان موقف ابن سينا ، وذلك حتى تكتمل جوانب الصورة ، أى لكى يتبين لنا بصورة تطبيقية كيف يختلف الطريق العقلى عن الطريق الصوفى ، سواء تمثل هذا الطريق عند زهاد وعباد ، أو عند متصوفة :

ونعتقد أننا بنقدا هذين الطريقتين ، الطريق الجدلى والطريق الصوف ، نكون معبرين من جانبنا وبصورة ما من الصور العديدة عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية .

نقول هذا لأننا نعلم علم اليقين أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنفوذ إلى أعماق أعماق العقل . إنه التقدم الكامن فى قاع العقل الخصب : وكلما تحركنا شوقاً نحو العقل ، تقدمنا خطوة أو خطوات نحو إرساء دعائم البرهان واليقين : وإذا اجتهدنا حقاً وبصدق فى سبيل إرساء دعائم اليقين ، فقد استطعنا على الأقل التمييز بين عالم المعقول وعالم اللامعقول .

القسم الأول : تمهيد

التصوف . . . طريقا وجدانياً قلبياً . . . لاعقلياً برهانياً

أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل ، لأنه محدث ، والمحدث لا يدل ، إلا على مثله :

وقال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال : الله :

قال : فما بال العقل ؟ .

قال : العقل عاجز ، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . « لما خلق الله العقل قال : من أنا ؟

فسكت ، فكحله بنور الوجدانية ، فقال : أنت الله » : فلم يكن للعقل أن يعرف

الله إلا بالله :

[الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٣ ، السراج الطوسى : اللمع ص ٦٣]

اليقين^(١) : أصل جميع الأحوال ، وإليه تنتهى جميع الأحوال ، وهو آخر الأحوال ، وباطن جميع الأحوال . وجميع الأحوال ظاهر اليقين : ونهاية اليقين : تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب ونهاية اليقين : الاستبصار ، وحلاوة المتاجرة ، وصفاء النظر إلى الله تعالى ، بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين ، بإزالة العلل ومعارضة التهم :

[السراج الطوسى : اللمع : باب أحوال اليقين ص ١٠٣ — ١٠٤]

(١) اليقين هنا بالمعنى الصوفى لا بالمعنى الفلسفى البرهانى .

أولاً - إعتد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة) :

« المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يسمى باسم العابد . والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض » .
[ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٢ ص ٧٩٩ - ٨٠٠]

أولاً- إعتقاد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة) :

يعتمد التصوف على العبادة والزهد وخاصة في نشأته الأولى . نذكر هذا أرجعنا نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي بصفة خاصة .

ولعل إعتقاد التصوف على الزهد والعبادة يتضح من أقوال ابن العربي في بداية الفصل الذي يعقده عن التصوف في مقدمته .

فهو يرى أن هذا العلم - أى التصوف - من علوم الشريعة الحادثة من الملة - وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية . وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف . فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة^(١) .

ولعلنا لو تأملنا بعض تعريفات ، « التصوف » لأدركنا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملي لا النظرى ، أى جانب الزهد والعبادة .

فإذا رجعنا إلى الكلاباذى في كتابه « التعرف لمذهب » أهل التصوف^(٢) وإلى السراج الطوسى في كتابه « اللمع »^(٣)؛ وجدنا الكثير من هذه التعريفات التي نستدل منها على ما نقول . ومن هذه التعريفات :

سميت الصوفية صوفيه لصفاء أسرارها :

الصوفى من صفا قلبه لله

الصوفى من صفت لله معاملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته .

الصوفى من صفا من الكدر وامتلاً من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب

والمدر .

التصوف : تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات

(١) مجلد ٣ ص ١٠٦٢ .

(٢) ص ٢١ وما بعدها .

(٣) ص ٤٥ وما بعدها .

البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول (ص) في الشريعة .

التصوف أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء .

التصوف : الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني .

هذه التعريفات « للصوفي » و « للتصوف » تدلنا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملي ، أى ذلك الجانب الذى يتمثل في الزهد والعبادة ، مفرقاً بذلك عن المسلك النظرى الفلسفى . ولعلنا لو رجعنا إلى « الرسالة القشيرية » لأبى القاسم عبد الكريم القشيرى^(١) ، وإلى « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى^(٢) ، لوجدناهما يذكران الكثير من معانى الزهد عند كثير من الزهاد والمتصوفة ، وذلك في الباب الذى خصصناه عن الزهد .

فمن معانيه :

- ١ - أن نترك الدنيا ثم لا تبالي بمن أخذها .
 - ٢ - النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر في عينك ؛ فيسهل عليك الإعراض عنها .
 - ٣ - عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف .
 - ٤ - الزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر .
 - ٥ - الزهد هو خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من الطمع .
 - ٦ - الزهد أن تزهد فيما سوى الله تعالى ؛
 - ٧ - الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها ؛
 - ٨ - الزهد في الدنيا ترك ما فيها على من فيها .
- هذه الجوانب المتعلقة بالزهد والعبادة ، قد تفسر لنا ما أطلق على الصوفية من أسماء^(٣) : فيسمون « بالجوعية » ، لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلابة للضرورة ، كما قال النبي (ص) ، « بحسب ابن آدم أكالات يقمن صلبه » .

ويسمون « فقراء » لتخليهم عن الأملاك .

ويسمون أيضاً « نورية » ، إذ أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها ، صفى الله

(١) ص ٥٥ .

(٢) ص ٩٣ وما بعدها . وراجع أيضاً العصل الذى كتبه الدكتور أبو الوفا التفتازانى في كتابه « مدخل إلى التصوف الإسلامى عن مدارس الزهد » ص ٨٣ وما بعدها .

(٣) الكللاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢١ وما بعدها .

سره ونور قلبه . قال النبي (ص) : إذا دخل النور في القلب انشرح وانفسح . قيل وما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال : التجافي عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والاستعداد للموت قبل نزوله . فأخبر النبي (ص) أن من تجافى عن الدنيا نور الله قلبه . وقال حارثه حين سأله النبي (ص) : ما حقيقة إيمانك ؟ قال : عزفت بنفسى عن الدنيا ، فأظمأت نهارى وأسهرت ليلى ، وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً . وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون ، وإلى أهل النار يتعادون . فأخبر أنه لما عزف عن الدنيا . نور الله قلبه . فكان ما غاب منه بمرتلة ما يشاهده .

هذه الأسماء كلها . إن دلتنا على شيء . فإنما تدلنا - كما ذكرنا منذ قليل - على ارتباط التصوف بالجانب العملى ، الذى يتمثل فى الزهد والعبادة وغيرهما من أشياء تدور فى فلكهما .

رد التصوف إلى مصدره الإسلامى

الرسول (ص)



الصحابة



التابعون



أتباع التابعين



الزهاد والعباد



المتصوفة

[شكل رقم ٦]

معنى هذا أن التصوف فى بدايته ، كان يتسم بالزهد^(١) ، أى ترجع نشأته فى الإسلام

(١) يقول القشيري فى باب عنوان : فى ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل فى سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة : إن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ، إذ لا فضيلة فوقها ، فقليل لهم الصحابة . ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمى من صحب الصحابة ، التابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم قيل لمن بعدهم ، أتباع التابعين . ثم اختلف الناس وتباينت المراتب ، فقليل لخواص الناس من لهم شدة عناية بأمر الدين ، الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة ، المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابرة قبل المائتين من الهجرة (راجع الشكل التوضيحي رقم ٦) .

إلى حركة الزهد ، وذلك قبل أن تطغى عليه اتجاهات جديدة ، تتمثل في الدراسات النظرية والكلام في وحدة الوجود والحلول والاتحاد والفناء والبقاء وغير ذلك من جوانب .

يقول نيكولسون^(١) في معرض دراسته لأصل التصوف ونشأته الأولى وتطوره : لقد احتفظت حركة الزهد العظيمة بطابعها الإسلامى إلى حد كبير ، بالرغم من أن فيها بعض النواحي الخارجة على روح الإسلام وربما كان من أهم صفاتها الإحساس الدينى العميق والشعور الغامر بالضعف الإنسانى والخوف الشديد من الله والتفويض التام له والخضوع لإرادته .

وهذا الزهد والإقبال على العبادة . يجعل المتصوفة يختصون بمواجيد وأحوال ومقامات ، لا توجد لغيرهم ممن لم يسلك طريقهم .

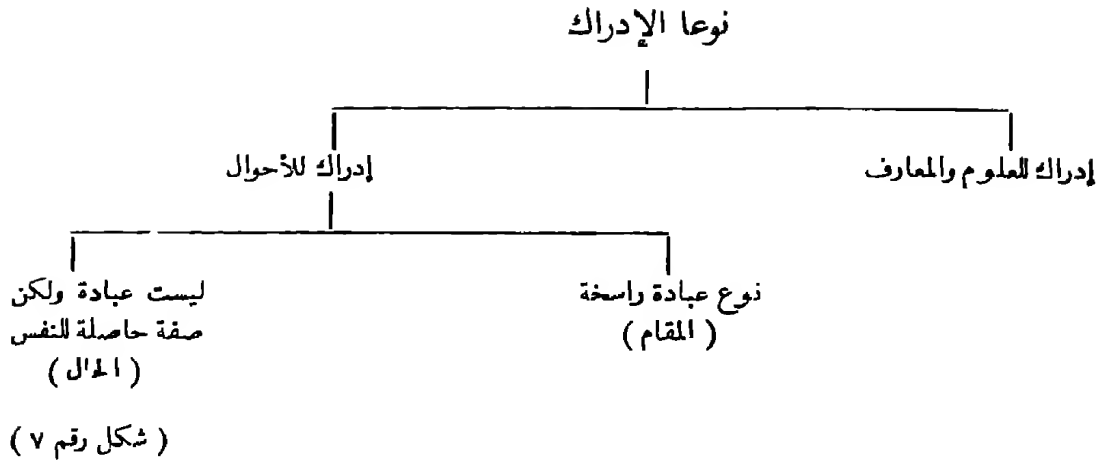
يوضح ذلك ما يذهب إليه امن خلدون في مقدمته^(٢) . فهو يرى أنهم حين اختصوا يذهب الزهد والانفراد عن الخلق ، والإقبال على العبادة ، اختصوا بمواجيد مدركة لهم ، إذ أن الإنسان بما هو إنسان ، إنما يتميز عن سائر الحيوان ، بالإدراك . وهذا الإدراك يعد على نوعين : إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر ، وأمثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال . وهى التى يميز بها الإنسان ، وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة ، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به ، والكسل عن الإعياء . وكذلك المرید فى مجاهدته وعبادته ، لا بد وأن ينشأ عن كل مجاهدة حال ، هى نتيجة لتلك المجاهدة . وتلك الحالة : إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد ، وإما أن لا تكون عبادة ، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك (انظر شكل رقم ٧) .

=وواضح فى عبارة القشيري ، أنه يرد التصوف إلى جانبه الدينى ، بمعنى أن الصوفية يعظمون الشريعة ويتبعون السنة .

فهو يقول فى نهاية هذا الباب : إن الغرض من ذكر هؤلاء الشيوخ ، أى شيوخ الصوفية ، إنما هو التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة ، متصفون بسلوك طرق الرياضة ، مقيمون على متابعة السنة ، غير مخلين بشئ من آداب الديانة متفقون على أن من خلا من المعاملات والمجاهدات ولم يبن أمره على أساس الورع والتموى ، كان مفترياً على الله سبحانه وتعالى فيما يدعيه ، مفتوناً ، هلك فى نفسه ، وأهلك من اغتربه وركن إلى أباطيله (الرسالة القشيرية ص ٧ وما بعدها) .

(١) ص ٦٩ من الترجمة المربية للدكتور أبو العلا عفيفى فى كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه .

(٢) جزء ٣ ص ١٠٦٢ وما بعدها .



هذه المقامات - فيما يرى ابن خلدون - لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام ، إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة . قال النبي (ص) : من مات يشهد أن لا إله إلا الله ، دخل الجنة . المريد لا بد له من الترقى في هذه الأطوار . وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وينشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان . وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل ، فيعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله ، وكذلك في الخواطر النفسية والواردات القلبية .

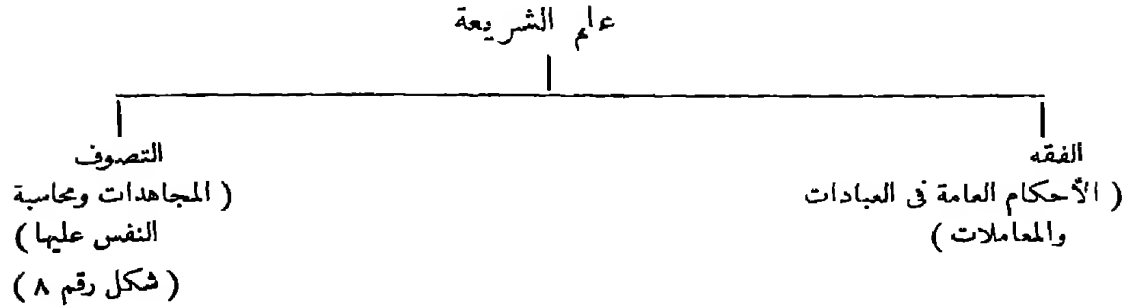
وهذا هو السبب في أن المريد يحتاج إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله ، وينظر في خفايا نفسه ، نظراً لأن حصول النتائج عن الأعمال يعد ضرورياً ، كما أن قصورها من الخل فيها كذلك .

فظهر إذن أن أصل طريقتهم كلها يدور حول محاسبة النفس على الأفعال والتروك ، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمريد مقاماً ، ويترقى منها إلى غيرها .

هذا بالإضافة إلى أن لهم آداب مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم ، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة . فإذا عرض في المعاني ما هو غير متعارف ، اصطللحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه .

ولعل هذا يبرر اختصاص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه ، بحيث إن علم الشريعة أصبح على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم

في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها « ؟ (انظر شكل رقم ٨) .



هذا ما يذهب إليه ابن خلدون^(١) . ونريد الآن التأكيد على جانب الزهد والعبادة ، أى هذا الجانب العملى ، وذلك من خلال ما ارتآه بعض الزهاد والصوفية ، حتى فصل من ذلك إلى المقابلة بين طريق عملى قلبى وجدانى ، وطريق فلسفى نظرى برهانى نرى أنه يعد معبراً عن المعرفة اليقينية . معبراً عن الثورة العقلية .

من هؤلاء الحسن البصرى . فقد روى الجاحظ من كلامه ما يلى : رحم الله عبداً كسب طيباً وأنفق قصداً وقدم فضلاً . وجهوا هذه الفضول حيث وجهها الله ، وضعوها حيث أمر الله . . . ألا إن هذا الموت قد أضرب الدنيا ففضعها . فلا والله ما وجد ذلوب فيها فرحاً . فلما كم وهذه السبل المتفرقة التى جماعها الضلالة وميعاها النار . أدركت من صدر هذه الأمة قوماً كانوا إذا جنهم الليل ، فقيام على أطرافهم ، يفترشون خدودهم ، تجرى دموعهم على خدودهم ، يناجون مولاهم فى فكاك رقابهم . إذا عملوا الحسنة سرتهم ، وسألوا الله أن يتقبلها منهم . وإذا عملوا سيئة ساءتهم وسألوا الله أن يغفر لهم . يا ابن آدم إن كان لا يغنيك ما يكفيك ، فليس ها هنا شيء يغنيك . وإن كان يغنيك ما يكفيك ، فالقایل من الدنيا يكفيك . يا ابن دم لا تقل شيئاً من الحق رياء ولا تتركه حياء .

بيد أننا نود أن نشير إلى أن القرآن الكريم إذا كان يبين قلة شأن الحياة الدنيا إذا قارناها بالحياة الأخرى ، وذلك فى قوله تعالى : « اعلّموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان . وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

نقول إذا كان القرآن الكريم يبين لنا قلة شأن الحياة الدنيا ، فإنه يدعو أيضاً إلى التمتع بالحياة ولكن باعتدال لا بإسراف . وذلك فى قوله تعالى : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التى أخرج

لعباده والطيبات من الررق . قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . وقوله تعالى : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

ومن هؤلاء أيضاً إبراهيم بن أدهم . إذ نجد في أقواله دعوة إلى الزهد والعبادة ، وما يرتبط بهما من جوانب عملية .

فهو مثلاً يقول : لن يبال الرجل درجة الصالحين حتى يحوز ست عقبات .

أولها : يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة .

ثانيها : يغلق باب العز ويفتح باب الذل .

ثالثها : يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد .

رابعها : يغلق باب النوم ويفتح باب السهر .

خامسها : يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر .

سادسها : يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت .

وهذه العقبات وكيف يتجاوزها السالك للطريق الصوفي ، لا نجد لها عند إبراهيم بن أدهم ، فحسب ، بل نجد لها عند أكثر الزهاد والعباد ، أى في تلك التعاليم والأقوال التي أثرت عنهم ، والتي نجد فيها التزاماً بالزهد والعبادة .

والواقع أن الكثير من أقوال إبراهيم بن أدهم ، نثراً كانت أو شعراً ، فيها دعوة إلى الزهد والبعد عن الدنيا . هذا يتضح لنا تماماً إذا رجعنا إلى طنقات المناوي ، حيث يورد لنا هذه الأقوال :

منها : إنما حجبت القلوب عن الله لكونها أحبت ما أبغضه ، فالت للدنيا وتركت العمل لدار فيها حياة الأبد .

وقوله أيضاً : نرفع دنيانا بتمزيق دنينا فلا ديننا يبقى ولا ما نرفع

ولا يخفى علينا أن إبراهيم بن أدهم ، يحاول الرجوع بمسلكه هذا في الزهد إلى الحياة الروحية في الإسلام .

ونود أن نشير إلى أن الزهد عنده ، لا يعني الزهد في الطعام والشراب فقط . بل الزهد في كل شيء حسياً كان أو معنوياً .

فهو يقول : ما صدق الله عبد أحب الشهرة بعلم أو عمل أو كرم .

كما يتمثل أيضاً في قوله لأحد الرجال : إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً ، فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما . وفرغ قلبك منهما . واقبل بوجهك على الله ؛ يقبل بوجهه عليك ويلطف بك .

هذه الأقوال التي جاءت معبرة عن الزهد والعبادة . نلاحظ فيها بطبيعة الحال الاعتزاز بالمسلك العملي وتفضيله على الجانب النظري .

فهو مثلاً يقول : اطلبوا العلم للعمل . فإن أكثر الناس قد غلطوا ؛ حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر .

كما يقول : أنقل الأعمال في الميزان ، أثقلها على الأبدان ، وفي العمل وفي الأجر ، ومن لم يعمل رجل من الدنيا إلى الآخرة صفر اليدين .

معنى هذا أن العبرة عند إبراهيم بن أدهم أساساً بالعمل ، وليس بالادعاء والتظاهر . والكلام . لقد بلغنا إليه أهل البصرة وهو يمر في أسواقهم يوماً وقالوا له : يا أبا إسحق : إن الله تعالى يقول في كتابه : « ادعوني أستجب لكم » . ونحن ندعوه منذ دهر ، فلا يستجيب لنا . فقال إبراهيم بن أدهم : يا أهل البصرة ماتت قلوبكم في عشرة أشياء :

- ١ — عرفتم الله ولم تؤدوا حقه .
- ٢ — قرأتم كتاب الله ولم تعملوا به .
- ٣ — ادعيتم حب رسول الله وتركتم سنته .
- ٤ — ادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه .
- ٥ — قلتم : نخب الجنة ولم تعملوا لها .
- ٦ — قلتم : نخاف النار ورهنتم أنفسكم بها .
- ٧ — قلتم : إن الموت حق ولم تستعدوا له .
- ٨ — اشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم .
- ٩ — أكلتم نعمة ربكم ولم تشكروها .
- ١٠ — دفنتم موتاكم ولم تعتبروا بها .

وما يقال عن إبراهيم بن أدهم ، يقال أيضاً عن رابعة العدوية . إنها إذا كانت تتحدث عن الحب الإلهي^(١) ، فإنها اتخذت سبيلاً إلى ذلك ، العبادة وقيام الليل . فهي تصلي وتدعو وتقرأ بعض آيات القرآن وتذكر الموت . فعبدة التي كانت تخدم رابعة تقول عنها : كانت رابعة تصلي الليل كله : فإذا طلع الفجر هَجَعَتْ في مصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر

(١) من هذه الأبيات :

أحبك حين : حب الهوى	وخباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغل بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

الفجر فكنت أسمعها تقول إذا وثبت من مرقدتها ذلك وهي فزعة : يا نفس كم تنامين ، وإلى كم تقومين ، يوشك أن تنامى نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور . قالت : فكان هذا دأبها دهرها حتى ماتت .

كما جاء في كتاب طبقات الأولياء لعبد الرؤوف المناوي ، أنها كانت تصلي ألف ركعة في اليوم واللييلة : ف قيل لها : ما تطللين بهذا ؟ قالت : لا أريد به ثواباً ، وإنما أفعله لكي يسرّ رسول الله يوم القيامة ، فيقول للأنبياء : انظروا إلى امرأة من أمّتي هذا عملها .
وزود أن نشير إلى أن هناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، التي تدعو إلى قيام الليل والعبادة وتحث على الفكر والذكر .

منها قوله تعالى : تتجافى جنوبهم عن المضاجع .

وقوله تعالى : فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى . ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ، ورزق ربك خير وأبقى . وأمرأهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى .

وقوله تعالى : واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً .

ويقول الرسول (ص) : عليكم بقيام الليل فإنه مرضاة لربكم وهو دأب الصالحين قبلكم ومنهاة عن الإثم وملغاة للوزر ومُذْهِبٌ كيد الشيطان ومَطْرَدَةٌ للداء عن الجسد .

من هؤلاء أيضاً معروف الكرخي . إن تعريفه للتصوف بأنه الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق ، إذا كنا ننجد فيه — كما يقول نيكولسون — وسيلة للمعرفة ، إلا أن هذا لا يعنى ابتعاده عن الجانب العملي للدين .

والواقع أن له الكثير من الأقوال التي تدعو إلى الزهد في الدنيا والتركيز على الجانب العملي فهو يقول : إذا أراد الله بعبد خيراً ففتح عليه باب العمل وأغلق عليه باب الجدل .

وهذا الزهد يعتبره الكرخي شيئاً معيئاً للعارفين والأولياء على الطاعة ، إذ لولا إخراج حب الدنيا من قلوب العارفين ما قدروا على فعل الطاعات ، ولو كان من حب الدنيا ذرة في قلوبهم لما صحت لهم سجدة .

ومن هنا نفهم معنى إجابته حين سئل : ما علامة الأولياء ؟ فقال : ثلاثة : همومهم لله وشغلهم فيه وفرارهم إليه .

وإذا كنا نجد معروفاً الكرخي . داعياً إلى الزهد والعبادة ومركزاً على الجانب العملي ، ذلك الجانب الذي يهتم به الزهاد والمتصوفة اهتماماً كبيراً ، فإننا نجد هذه الجوانب أيضاً عند أبي سليمان الداراني وعند بشر الحافي .

إن سليمان الداراني يدعونا إلى الزهد . ويعرف الزهد بأنه ترك ما يشغل عن الله تعالى . كما يبين لنا مزايا ترك الأمور الدنيوية والزهد فيها والاتجاه إلى الله . إنه يكشف عن ذلك من خلال كثير من الأقوال ، منها :

١ - إذا ترك الحكيم الدنيا فقد استنار بنور الحكمة .

٢ - لكل شيء صدأ وصدأ نور القلب ، شبع البطن .

٣ - عليك بالجوع ، فإنه مذلة للنفس ورقة للقلب ، ويورث العلم السماوى .

وبشر الحافي هو الآخر ، يدعونا إلى الزهد . إنه يعتقد أن الزهد وما يجرى مجراه يسير الطريق إلى الله . فهو يقول : عانق الفقر وتوسد الصبر وعادى الهوى وخالف الشهوات وضيق الدنيا عليك كحلقة خانم فهذا يطيب السير إلى الله .

بل إن نزعة الزهد الغالبة عليه ، واضحة في تقسيمه للفقراء ثلاثة أقسام :

١ - فقير لا يسأل ، وإن أعطى لا يأخذ ، فذاك من الروحانيين . إذا سأل الله أعطاه وإن أقسم على الله أبر بقسمه .

٢ - فقير لا يسأل ، وإن أعطى قبل ، فذاك من أوسط القوم . عَقَدُهُ التوكل والسكون إلى الله ، وهو ممن توضع له المواعيد في حظيرة القدس .

٣ - فقير اعتقد الصبر ومدافعة الوقت ، فإذا طرقت الحاجة ، خرج لإخوانه وقلبه إلى الله بالسؤال ، فكفارة مسألته صدقه في السؤال .

ننتهى من هذا حكه إلى القول بأن التصوف إذا كان يمثل طريقاً وجدانياً قلوبياً ، فإن ما قلناه عن اعتماد الزهاد والعباد على الجانب العملي . يمثل هذا الطريق الوجداني القلبي . لا الطريق الفلسفى النظرى البرهانى .

ثانياً – المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي :

معنى الأحوال هو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار :

يقول الجنيد : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم .

ويقول أبو سليمان الداراني : إذا صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح .

وهذا الذي قال أبو سليمان يحتمل معنيين :

أحدهما : أنه أراد بذلك : استراحت الجوارح من المجاهدات والمكابدات من :

الأعمال : إذا اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة والعوارض المذمومة التي تشغل قلبه عن ذكر الله تعالى .

ويحتمل أيضاً أنه أراد بذلك : أن يتمكن من المجاهدة والأعمال والعبادات وتصير

وطنه حتى يستلذها بقلبه ويمجد حلاوتها ويسقط عنه التعب ووجود الألم الذي كان يجده قبل ذلك .

(أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ص ٦٦ – ٦٧)

ثانياً – المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي :

آن لنا بعد أن بينا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملي ، ذلك الجانب الذي يتمثل في الزهد والعبادة ، أن ننتقل إلى الإشارة إلى بعض المصطلحات الصوفية ، متخذين منها مثلاً^١ ودليلاً على أنها تعد تعبيراً عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي .

إن كل طائفة من العلماء – كما يقول القشيري^(١) – لهم ألفاظ يستعملونها وينفردون بها عن سواهم ، وقد انفقوا عليها بغية تقريب الفهم على الفهم على المخاطبين أو التسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم .

وما يقال عن كل طائفة ، يقال على المتصوفة . إنهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قاصدين من ذلك ، الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم ، حتى تكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها^(٢) . إذ أن حقائقهم قد وصلوا إليها لا بالطريق الكسبي النظرى ، بل هى تعد معان أودعها الله تعالى قلوبهم ، بحيث يفضلون لغة الرمز والإشارة على اللغة الحسية^(٣) .

١ – الحال والمقام :

إذا رجعنا إلى ما كتبه المتصوفة ، وما كتب من مؤلفات عن المصطلحات التي يستعملونها ، وجدنا أنهم يستعملون لفظة « الحال » ولفظة « المقام » .

وهم يرون أن معنى الأحوال ، هو ما يحل بالقلوب من صفاء الأذكار . إنه نازلة تنزل

(١) الرسالة القشيرية ص ٣١ « باب في تفسير ألفاظ تلور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها .

(٢) يروى الكلاباذى أن بعض المتكلمين قالوا لأبي العباس بن عطاء : ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتقتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين ، وخرجتم عن اللسان المعتاد ، هل هذا إلا طلب للتصويه أو ستر لعوار المذهب ؟ فقال أبو العباس : ما فعلنا ذلك إلا لنيرتنا عليه ، لعزته علينا ، كيلا يشرها غير طائفتنا . (التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٨ – ٨٩) .

(٣) يقول الكلاباذى : إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمانزلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات (التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٧) .

بالقلوب فلا تدوم . أى أنه معنى يرد على القلب من غير تعدد من صاحبه . ومن هنا كانت الأحوال من قبيل المواهب^(١) .

هذا يدلنا على أن الأحوال ترتبط بالجانب القلبي لا الجانب النظرى . إذ أن الصوفية يركزون على الجانب القلبي حتى تستريح الجوارح . بمعنى أن الإنسان إذا اشتغل بحفظ قلبه ، فبن الجوارح ستستريح من المجاهدات والمكابدات من الأعمال . أو يتمكن الإنسان من هذه المجاهدات والأعمال والعبادات حتى يستلذها قلبه ويجد حلاوة فيها ويسقط عنه التعب^(٢) .

هذا عن « الحال » . أما « المقام » ، فإنه يشير إلى نوع من الكسب أو الثبات . ولكنه كسب لا يعد فيما نرى داخلاً في المجال العقلى من قريب أو من بعيد . إن معناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل . فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل^(٣) .

ويستدل المتصوفة ببعض الآيات القرآنية ويرون أنها تعنى ما يقصدونه بالمقام . كقوله تعالى : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد »^(٤) . وقوله تعالى : « وما منا إلا له مقام معلوم »^(٥) .

وزود أن نشير إلى أن هناك فرقاً بين الحال والمقام . يعبر عن ذلك القشيري^(٦) . فيقول : الحال عند القوم : معنى يرد على القلب من غير تعدد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله .

بيننا حتى الآن ما يذكره بعض المتصوفة عن الفرق بين الأحوال والمقامات وقد قصدنا من ذلك كما أشرنا أكثر من مرة إلى أن هذه الأحوال والمقامات ، إن دللنا على شيء ، فإنما تدلنا كيف أن مبتدأها ومنتهاها إنما يتمثل في الجانب العملى الوجداني القلبي وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفى . ولا يتفق مع شروط المعرفة اليقينية (راجع الفصل الأول من هذا الكتاب) .

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٦٦ - ٦٧ ، وأيضاً : الرسالة القشيرية ص ٣٢ .

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ٦٥ .

(٤) سورة إبراهيم آية ١٤ .

(٥) سورة الصافات آية ١٦٤ .

(٦) الرسالة القشيرية ص ٣٢ .

وإذا كان بعض الزهاد والمتصوفة قد ذكروا الكثير من المقامات والأحوال ، فإننا نودّ الآن الإشارة إلى بعض المقامات والأحوال ، حتى يكون ذلك من جانبنا تأكيداً على ما قلناه عن الحال والمقام ، وكيف أن لهما حذورها العملية ، ويعبران قلباً وقالباً عن جانب وجداني

٢ - مقام التوبة :

يرى المتصوفة أن التوبة تعد أول مقام من مقامات المتقطعين إلى الله تعالى . ونجد لديهم الكثير من الأقوال التي تبين لنا معنى التوبة . ومنها :

١ - الرجوع من كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم .

٢ - عدم نسيان الذنب .

٣ - توبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص تكون من الغفلة .

٤ - التوبة أن تتوب من ذكر كل شيء سوى الله عز وجل ^(١) :

٣ - مقام التوكل :

إذا كان الزهاد والعباد والمتصوفة قد أفاضوا في معنى التوبة ، وطبقوا هذا على مسلك حياتهم . بمعنى أننا نجد عند بعضهم رجوعاً عن طريق يظنون أنه لا يتفق وطريق الزهد ، إلى طريق يعتقدون أنه الطريق الأسلم والأصوب . فإنهم أيضاً قد تحدثوا وأكثروا الحديث عن معنى التوكل . إن لهم العديد من الأقوال التي تكشف عن حقيقة التوكل .

وهم يذكرون الكثير من الآيات القرآنية التي تدعو إلى التوكل . كقوله تعالى : «على الله فليتوكل المتوكلون» ^(٢) ، وقوله تعالى : «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» ^(٣) . وقوله تعالى :

«وتوكل على الحي الذي لا يموت وكفى به» ^(٤) ، وقوله تعالى : «وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم» ، وقوله تعالى : «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» ^(٥) .

(١) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٢ - ٩٣ وأيضاً اللمع للسراج الطوسي ص ٦٨ - ٦٩ . ويرى أبو سعيد الخراز في كتابه «الصدق» ، أن أول التوبة : الندم على ما كان من التفريط في أمر الله ونبيه والعزيمة على ترك العود في شيء مما يكره الله ودوام الاستغفار ورد كل مظلمة للعباد من ماله والاعتراف لله تعالى وطم ولزوم الخوف والحزن .

(٢) سورة إبراهيم آية ١٢ .

(٣) سورة المائدة آية ١١ .

(٤) سورة الفرقان آية ٥٨ .

(٥) سورة الطلاق آية ٣ .

قلنا إن الزهاد والمتصوفة قد تحدثوا طويلاً عن التوكل . ومن أقوالهم التي يكشفون بها عن معنى التوكل .

التوكل : ترك تدبير النفس والانحلال من الحول والقوة .

التوكل : رد العيش إلى يوم واحد وإسقاط هم غد .

التوكل : الثقة بالوعد .

التوكل : الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد .

التوكل : الإيواء إلى الله وحده في جميع الأحوال .

التوكل : اعتماد القلب على الله تعالى^(١) .

٤ - مقام الرضا :

إذا كان المتصوفة قد تكلموا عن مقام التوكل ، فإنهم تكلموا أيضاً عن مقام الرضا ، إذ أن التوكل يقتضى الرضا^(٢) .

ومن أقوالهم في الرضا :

الرضا : رفع الاختيار .

الرضا : سكون القلب بمر القضاء .

الرضا : نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد ، لأن يعلم أنه اختار له الأفضل ، فيرضى به ويترك السخط^(٣) .

(١) السراج الطوسي : اللمع ص ٧٨ - ٧٩ . وأيضاً الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع ص ٧٩ .

(٣) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٢ - ١٠٣ ، وأيضاً : السراج الطوسي : اللمع ص ٨٠ - ٨١ . ونود أن نشير إلى أن الزهاد والمتصوفة لم يكتفوا بتعريف التوكل والرضا وبيان حقيقة كل منهما ، بل إن لها الكثير من الأقوال التي إذا حللتها وجدنا أنها تدلنا على إيمانهم بالتوكل والرضا .

فإبراهيم بن أدهم يقول في دعائه الذي أورده أبو طالب المكي في كتابه : قوت القلوب : بسم الله الحميد المجيد الرفيع الودود الفعال في خلقه ما يريد . أصبحت بالله مؤمناً وبلقاؤه مصداقاً وبهجته معترفاً ومن ذنبي مستغفراً ولربوبية الله خاضعاً ولسوى الله عز وجل في الإلهية جاحداً وإلى الله فقيراً وعلى الله متوكلاً وإلى الله منياً .

ومعروف الكرخي هو الآخر ، يدعو إلى التوكل ، فيقول توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضع شكوكك ، وأن الناس لا ينفعمونك ولا يضرؤنك .

ويذكر الصوفية بعض الآيات القرآنية للاستدلال بها على أن الرضا يعد مقاماً شريفاً .
منها قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »^(١) . وقوله تعالى : « ورضوان من الله أكبر »^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن كلاً من مقام التوكل ومقام الرضا ، يدلان على أن المتصوفة يؤمنون بالقضاء والقدر أى الإيمان بالجبر وعدم التسليم بحرية الإرادة^(٣) . وهذا ما سوف نجده عند ابن سينا فى رسالته فى القدر وفى رسائل أخرى له ، ولكن بصورة فيها بعض الاختلاف وأكثر شمولاً وعمقاً .

هذا عن مقام الرضا . وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى التفرقة بين المقامات والأحوال . ونحدثنا بإيجاز عن بعض المقامات ، قاصدين من ذلك إلى بيان كيف أنها تعبر أساساً عن معنى عملى وجدانى فإننا نشير الآن إشارة موجزة إلى بعض الأحوال ، حتى تكتمل جوانب الصورة ، أى لكى يتبين لنا أن الكثير من المصطلحات الصوفية ، سواء ما تعلق منها بالمقام أو تعلق منها بالحال ، إنما تعبر عن هذا الجانب العملى الوجدانى القلبي أساساً .

٥ - حال المحبة :

عبر الزهاد والصوفية من خلال أقوال كثيرة تركوها لنا عن هذا الحال ، حال المحبة ، ومعانيه العديدة^(٤) . .

وهم يذكرون بعض الآيات القرآنية التى تفيد معنى المحبة . منها قوله تعالى : « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »^(٥) . وقوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله »^(٦) .

وقوله تعالى : « يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله »^(٧) .

(١) سورة المائدة آية ١١٩ .

(٢) سورة التوبة آية ٧٢ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، يقال إن أبا سليمان الداراني يرى أن عمل العاقل إذا كان من الله ، فإنه لا مبرر للإعجاب بالعمل . ويقول : كيف يعجب عاقل بعمله ، وإنما عمله عطية من الله ونعمة منه عليه شكرها . وهذا قد أدى به بالتالى إلى نقد القدرية ، حين قال : إنما يعجب بعمله القدرية ، الذين يزعمون أنهم يعملون أعمالهم ، أما الذى يرى أنه مستعمل ، فبأى شئ يعجب .

(٤) ذكر الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » الكثير من معانى المحبة

ص ١٠٩ - ١١١ .

(٥) سورة المائدة آية ٥٤ .

(٦) سورة آل عمران آية ٣١ .

(٧) سورة البقرة آية ١٦٥ .

ويرى الطوسي في كتابه «اللمع»^(١) ، وهو بصدد دراسته لحال المحبة ، أن أهل المحبة على ثلاثة أحوال :

(١) الحال الأول من المحبة ، محبة العامة . ويتولد هذا الحال من إحسان الله تعالى إلى الناس وعطفه عليهم . يبرر ذلك ما يروى عن الرسول (ص) أنه قال : « جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها » .

ولكن ما شرط هذا الحال ؟

يرى الصوفية أن شرط هذا الحال من المحبة ، صفاء الود مع دوام الذكر ، إذ أن من أحب شيئاً أكثر من ذكره .

ويقولون عن هذا النوع من المحبة عدة أقوال ، منها :

موافقه القلوب لله ، والتزام الموافقه ، واتباع الرسول (ص) مع دوام الودع به والشغف به بذكر الله تعالى ووجود حلالة المناجاة لله عز وجل .

ومنها شغف القلوب بالثناء على المحبوب وإيتار طاعته والموافقة له ، كما قال القائل :

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

(ب) النوع الثاني من المحبة يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته . وهذا النوع من المحبة ، هو حب الصادقين والمتحققين .

أما عن شروط هذا النوع ، فهي : هتك الأستار وكشف الأسرار ، وهي أيضاً نحو الإرادات واحترق جميع الصفات والحاجات .

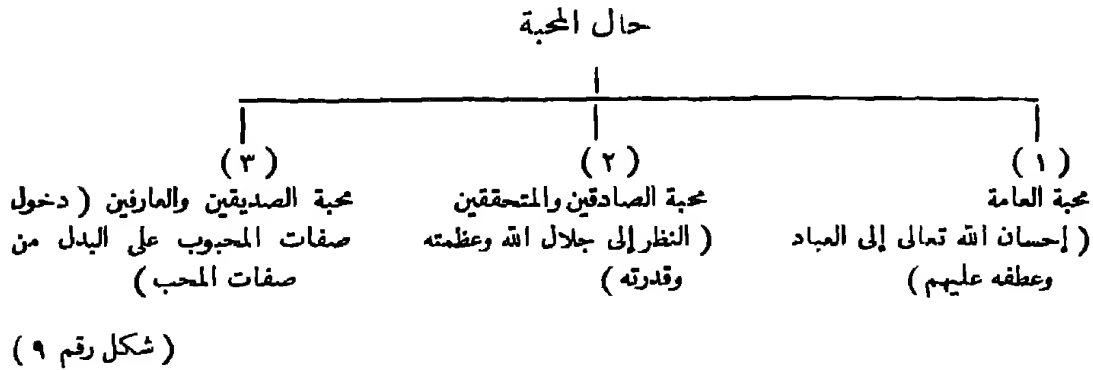
ويقول أبو سعيد الخراز عن هذا النوع : طوبى لمن شرب كأساً من محبته ، وذاق نعيماً من مناجاة الجليل وقربه بما وجد من اللذات بحبه ، فلي قلبه حباً وطار بالله طرباً وهام إليه اشتياقاً .

(ج) النوع الثالث والأخير من المحبة ، فهو محبة الصديقين والعارفين . وهذا النوع من المحبة يتولد من نظر العارفين ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة ، فكذلك أحبوه بلا علة . وإذا كنا قد ذكرنا قول أبي سعيد الخراز عن النوع الثاني ، فإننا نود أن نذكر ما يقوله كل من ذى النون المصري ، والجنيد ، عن النوع الثالث .

يرى ذو النون المصري أن حب الله الصافي الذي لا كدرة فيه يتمثل في سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة ، وتكون الأشياء بالله والله ، فذلك المحب لله .

ويعبر الجنيد عن هذا النوع من المحبة بقوله : إنه عبارة عن دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب • وهذا معنى قوله : « حَتَّى أَحْبَبَهُ ، فإذا أَحْبَبْتَهُ كُنْتَ عَيْنَهُ الَّتِي يَبْصُرُ بِهَا وَتَسْمَعُهُ الَّتِي يَسْمَعُ بِهَا وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا . (انظر شكل رقم ٩)

٦ - حال اليقين :



٦ - حال اليقين :

هذا عن حال المحبة ، وزود أن نشير قبل أن ننهي حديثنا عن بعض النماذج للمقامات والأحوال ، إلى حال اليقين ، إذ أن ذلك يدلنا تمام الدلالة على أن اليقين بمعناه الصوفي ، غير اليقين بمعناه الفلسفي البرهاني .

نقول إن اليقين بمعناه الصوفي يعد مخالفاً لليقين بمعناه العقلي^(١) . إذ أننا لو رجعنا على سبيل المثال إلى كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للمكلا باذى^(٢) ، وجدنا شاهداً على ذلك وخير شاهد .

فاليقين عند المتصوفة يعني المشاهدة . كما أنهم يذهبون - على حد تعبير ذى النون : إلى أن كل ما رآته العيون نسب إلى العلم ، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين وهذا القول يعنى التعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الصوفى : كما أنهم أيضاً يرون أن اليقين هو عين القلب .

وقد اهتم الصوفية بهذا الحال اهتماماً كبيراً ، إذ أنه عندهم ، أصل جميع الأحوال وإليه تنتهى جميع الأحوال ، بحيث إن جميع الأحوال غير هذا الحال تعد معبرة عن ظاهر اليقين .

وهم يرون أن نهاية اليقين تتمثل فى تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك ، كما تتمثل

(١) راجع الفصل الأول من هذا الكتاب .

(٢) ص ١٠٣ .

في الاستبشار وحلاوة المناجاة وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين^(١) كما يدلنا على ذلك قوله تعالى : « في الأرض آيات للموقنين »^(٢) .

وإذا كان الصوفية يذكرون في معرض أقوالهم عن حال اليقين ، بعض الآيات القرآنية ، كتلك الآية التي ذكرناها منذ قليل ، فإنهم يذكرون أيضاً بعض الأحاديث النبوية منها قول الرسول (ص) : سلوا الله تعالى العفو والعافية واليقين في الدنيا والآخرة .

ويرى الصوفية أن العبد إذا استكمل حقائق اليقين ، صار البلاء عنده نعمة ، والرخاء مصيبة .

وإذا كنا قد ذكرنا ونحن بصدد بيان الفرق بين اليقين البرهاني واليقين الصوفي ، أن اليقين عند المتصوفة ، يعنى المشاهدة أو المكاشفة فإننا نود أن نشير إلى أنهم يرون أن المكاشفة على ثلاثة أوجه ، هي مكاشفة العيون بالأبصار يوم القيامة ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حد ، ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء بالمعجزات ولغيرهم بالإجابات .

كما يقسم الصوفية أهل اليقين إلى ثلاثة أقسام أو أحوال :

(أ) الأصاغر وهم المريدون والعموم (العلوم) . وهذا الحال هو أول اليقين ، إذ أنه يعنى الثقة بما في يد الله تعالى واليأس مما في أيدي الناس ، أو كما يعبر عن ذلك الجنيد في قوله : إن اليقين ارتفاع الشك . كما يقولون أيضاً : إن العبد إذا وجد الرضا بما قسم الله له ، فقد تكامل فيه اليقين .

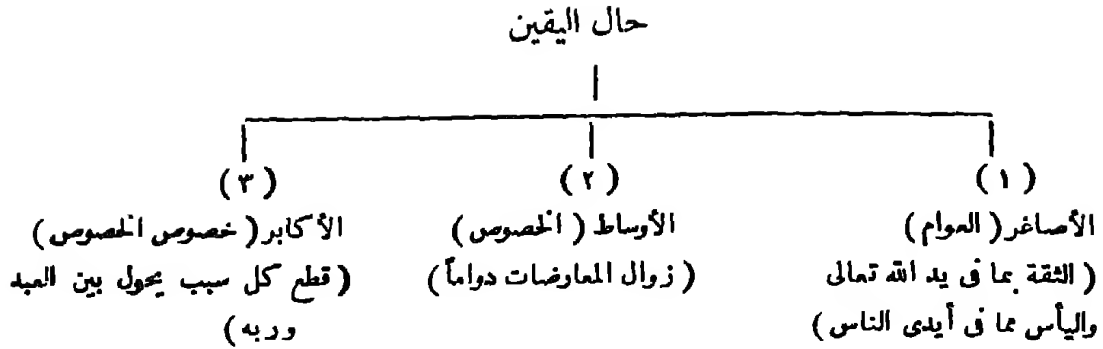
(ب) الأوساط ، وهم الخصوص . واليقين بالنسبة لهم يتمثل في زوال المعارضات على دوام الأوقات إذ أنهم يرون أن العبد إذا تحقق باليقين . فقد ترحل من يقين إلى يقين حتى يصير اليقين له وطناً .

(ج) الأكابر ، وهم خصوص الخصوص . ويقولون عن هذا النوع إنه تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته . ويقولون عنه أيضاً : لا يستحق العبد اليقين حتى يقطع عنه كل سبب حال بينه وبين الله تعالى ، من العرش إلى الثرى ، حتى يكون الله لا غير ، وبحيث يؤثره تعالى على كل شيء سواه^(٣) . (انظر شكل ١٠)

(١) السراج الطوسي : المص ص ١٠٢ وما بعدها .

(٢) سورة الذاريات آية ٢٠ .

(٣) السراج الطوسي : المص ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ ، وأيضاً : الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٣ .



(شكل رقم ١٠)

ونود أن نشير في ختام دراستنا لبعض النماذج من هذه المصطلحات الصوفية ، سواء ما تعلق منها بالمقام ، أو ما تعلق منها بالحال ، إلى أن هذه المصطلحات تعبر عن نمط من الفكر ، يعد نمطاً قلوبياً وجدانياً ، لا نمطاً فلسفياً برهانياً .

ولعل الدارس لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية عند مفكرى العرب ، يدرك ذلك تمام الإدراك . نقول هذا ونعتقد أنه لا مفر من القول به ، ونحن نكشف اليوم عن أسس معينة محددة ، نتخذ منها أساساً لثورة العقل في مجال الفلسفة العربية .

ثالثاً — مسلك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي (الغزالي) :

« إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة . وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء . ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

(الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٣١)

« فرأيت رجلاً من أهل العالم — الغزالي — قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ، ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل غمار العمال ، ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم شابهها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج »

(أبو الوليد الطرطوشي في رسالته إلى ابن مظفر — طباط الشافعية الكبرى للسبكي جزء ٤

ص ١٢٢) .

ثالثاً – مسالك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجداني لا العقلي : (الغزالي) :

بيننا فيما سبق كيف أن التصوف يعتمد أساساً على الجانب العملي ، جانب الزهد والعبادة ، وما يتعلق بهما من جوانب ، وهذا الجانب ، جانب الزهد ، والعبادة ، يحمل في طياته افتراضاً عن المسلك النظري الفلسفي .

ثم درسنا بعض النماذج من المصطلحات الصوفية . وكان قصدنا من ذلك ، بيان كيف كانت هذه المصطلحات الصوفية تعبيراً عن جانب وجداني أساساً ، بحيث أن المتصوفة إذا تحدثوا مثلاً عن اليقين ، فإن هذا اليقين لا يعنى اليقين الفلسفي البرهاني من قريب أو من بعيد ، ولكنه يقين القلوب المشاهدة ، يقين المكاشفة .

نقول هذا منبهين إلى أننا يجب ألا نخدع بمجرد اللفظة ، بل يجب أن نبحث عن مدلول اللفظة . لفظة اليقين يستعملها المتصوفة . وهذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كابن رشد مثلاً . ولكن لاصلة إطلاقاً بين اليقين بالمعنى الأول ، اليقين الصوفي ، واليقين بالمعنى الثاني ، اليقين الفلسفي النظري البرهاني . إنهما يتناقضان مع بعضهما البعض تناقضاً ما بعده تناقض .

وما يقال عن هذه اللفظة ، يقال عن ألفاظ كثيرة . منها مثلاً لفظة « العلم » . الغزالي يستعمل هذه اللفظة ويدعونا إلى العلم . والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة فإذا وجد أشباه الدارسين للفلسفة أن لفظة العلم مستعملة عند كل من الغزالي والعلماء والفلاسفة : ظنوا أن لفظة العلم عند الغزالي تستعمل بنفس المعنى الذي نجده عند العلماء والفلاسفة ، جاهلين أو متجاهلين ، أن اللفظة إذا كانت واحدة عند الغزالي والعلماء والفلاسفة . إلا أنها تعنى عند الغزالي العلم بالأمور الإلهية أساساً . أى العلوم الفقهية ، في حين أنها عند الفلاسفة والعلماء لا تقتصر على الجوانب الإلهية . بل تضيف إليها جوانب إنسانية ومادية ، بحيث تصبح نظرتهم إلى « العلم » أكثر شمولاً واتساعاً .

ونريد الآن أن ندرس بإيجاز شديد ، نموذجاً واحداً من النماذج التي تمثل لنا المسلك الصوفي ، وهذا النموذج اخترنا ممثلاً له ، الغزالي المفكرى الأشعري الصوفي .

ولن نقف وقفه طويلة عند تحليل كل الجوانب الصوفية عند هذا المتصوف ، لأن قصدنا — كما ذكرنا أكثر مرة — ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، سواء التصوف على وجه العموم ، أو التصوف عند واحد أو أكثر من المتصوفة ، بل كل قصدنا هو بيان الفرق والفرق الدقيق بين جانب وجداني قلبي عبر عنه متصوفة ومنهم الغزالي . وبين مسلك فلسفي برهاني عقلي ، عبر عنه فلاسفة ، حتى يكون ذلك تطبيقاً لما ذكره في الفصل الأول عن مقدمات البرهان وشروط

هذه المقدمات ، والفرق بين هذه المقدمات اليقينية ، والمقدمات غير اليقينية .
وإذا فرقنا بين جانب وجانب ، بين نوع من المقدمات ونوع آخر ، فقد استطعنا - فيما يبدو لنا - التعبير بصورة من الصور عن ثورة العقل ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنها ثورة من الداخل ، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التي تركها لنا نفر من المفكرين ، فلاسفة كانوا أو متصوفة أو متكلمين ، وتأخذ بعد تحليل هذه الأفكار في تحديد اتجاه صاحبها ، وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات .

ومن هنا فإن الاتجاه يهمننا بالدرجة الأولى أكثر من مجموعة الأفكار التي تركها لنا المفكر . ولا يعني هذا بطبيعة الحال ، تغافلاً عن هذه الأفكار ، بل كل ما نقصده هو عدم الوقوف فحسب عند هذه الأفكار ، بل لا بد من الصعود من هذه الأفكار إلى تحديد اتجاه صاحبها ، ومعرفة إلى أى مدى كان ملتزماً بالعقل وبخصائص الفكر الفلسفى . ومن هنا لم تكن كما قلنا ثورة من الخارج ، بل ثورة من الداخل .

ونظراً لأن قصدنا لم يكن أساساً الالتزام بالإطار التاريخي ، فإننا نعتقد أنه لا ضير من عرض مسلك الغزالي قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالي يعد داخلياً في الإطار الذى حددناه لهذا القسم الأول من أقسام هذا الفصل ، وهو الإطار الذى تبين من خلاله كيف كان التصوف طريقاً عملياً وجدانياً لا فلسفياً نظرياً . أما القسم الثانى من هذا الفصل فيدور حول نقد موقف ابن سينا تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن للتصوف عند ابن سينا - كما سنرى - جذوره الفلسفية .

قلنا إن الغزالي يفضل الاتجاه الصوفى على الاتجاه الفلسفى . وبوجه عام يمكن القول بأن من يتخذ من التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة ، يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى درجة كبيرة جداً ؛ أى أن الغزالي عندما أصبح صوفياً ، فإنه قد حاول أثبات عجز العقل من أساسه (١) .

بل إنه فى تقسيمه للعلوم الفلسفية ، يقسمها إلى قسمة دينية . فقسم يجب التفكير به وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً (٢) .

كما أن الغزالي حين يعلن كفر الفلاسفة ، يعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابى الذى

E. Renan : Averroes et 'averroisme P. 89.

(١)

وانظر أيضاً كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٤٩ - ٥٣ .

(٢) المتخذ من الضلال ص ١٠١ .

نجد فيه مبالغة كبيرة وتهويلاً لا مبرر له ، بحيث كان بعيداً عن الأسلوب البرهاني الدقيق .

نخذ على ذلك أيها القارئ نموذجاً واحداً يتمثل في عبارة الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » فهو يقول : وإنما مصدر كفرهم ، سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم . . . وهم مع رذانة وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم ، طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخرطوا في سلوكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء^(١) .

يهاجم الغزالي إذن الفلاسفة ، ولا يوافق على السير في الاتجاه الفلسفي ، وهو إذا كان قد نقد الطريق الفلسفي ، فإنه نقد قبل ذلك علم الكلام . فهو يقول : ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة^(٢) .

وإذا كان الغزالي قد هاجم الفلاسفة (الاتجاه العقلي) ونقد المتكلمين (الاتجاه الجدلي)^(٣) فلماذا ماذا يتبني أمامه ؟ .

لقد لجأ إلى دنيا التصوف ، مرتعياً في أحضانه . فهو يقول : ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم . أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تم بعلم وعمل . كان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتتره عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله^(٤) .

ويثنى الغزالي على المنصوفة وطريقتهم ثناءً كبيراً . لأنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال . إن سيرتهم أحسن السير . إن أخلاقهم أزكى الأخلاق . إن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة . إن طريقة الصوفية ، أول شروطها

(١) ص ٦٠ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٩٠ . ونود أن نشير إلى أن الغزالي برغم نقده لعلم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً في الظاهر فقط ، إذ أن الغزالي قد غلبت عليه إلى حد كبير جداً النزعة الأشعرية .

(٣) نقد الغزالي أيضاً الباطنية ، وهم من غلاة الشيعة الإسماعيلية ، ويرون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالافتقار من الإمام المعصوم . ولم نتمرض لنقد الغزالي للباطنية نظراً لأنه ليس متعلقاً بما نتحدث عنه الآن من الترقى بين الطريق البرهاني الفلسفي والطريق الوجداني القلبي .

(٤) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، يلجأ
وآخرها الفناء بالكلية في الله^(١)

بل إن الغزالي في سبيل الدفاع عن رأيه في أن المعرفة الصوفية بعد أسمى معرفة يلجأ إلى
المغالطة متجاهلاً حقائق كثيرة .

فآراء الفلاسفة لا تعجبه . وإذا سألناه لماذا أيها الشيخ؟ أجابنا بأن آراءهم تتعارض مع
بعضها البعض ، ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس فيها خلاف .

والمفكر . بل الفرد العادي ، حين يقرأ هذا الرأي من جانب الغزالي يبدى دهشته من
إنسان يطالبنا بصب التفكير في قالب واحد ، ناسياً أو متناسياً أن الفلسفة ما وجدت إلا لتكون
بحثاً عن الحقيقة ، وخلافاً حول أدلة العقول .

حدث هذا منذ نشأت الفلسفة وسيظل هذا حالها إلى أبد الأبد . وليس من المعقول
إطلاقاً ونحن نتحدث الآن من جانبنا تعبيراً عن ثورة العقل ، أن نتغافل عن هذه الآراء
المتعددة والخصبة والعميقة التي أدلى بها الفلاسفة في معرض بحثهم عن الحقيقة ، ونصغى إلى
دعوة يدعوننا إليها الغزالي الذي يعلم تماماً أن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار تعد حالة
فردية لا يمكن أن يحدث بالنسبة لها اتفاق بين كل أفراد البشر .

دليل هذا أن هذه المشاهدات تحدث عنها مجموعة من الكرامات التي يختص بها الصوفية ،
فهل الكرامات ثابتة بإجماع الناس ؟ لقد حاول الغزالي جهده الدفاع عنها مرجعاً إياها إلى هذه
المشاهدات القائية والمكاشفات الروحانية . ومن هذه الأوجه من الدفاع ما كتبه في فصل من
إحياء علوم الدين عنوانه : بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب
المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد^(٢) . ولكن هل من الضروري أن يكون تأويل الغزالي
لشواهد الشرع تأويلاً صحيحاً سليماً .

هذا بالإضافة إلى أنه حين يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية والمعرفة الكلامية ،
يلجأ إلى مثال يعد خاطئاً إلى أكبر حد ، كما سنرى الآن .

ففي كتاب إحياء علوم الدين^(٣) ، يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب :

(١) المنقذ من الضلال ص ١٢٧ وما بعدها . وراجع أيضاً الفصل الذي كتبه الدكتور أبو الوفا
الفتازاني في كتابه : «مدخل إلى التصوف الإسلامي» عن الغزالي والتصوف السني ص ١٨٢ وما بعدها .

(٢) جزء ٣ ص ٢٢ وما بعدها .

(٣) جزء ٢ ص ١٤-١٥ .

- ١ - المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المخض .
 ٢ - المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام .
 ٣ - المرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

إلى هنا فلا ضير على الغزالي ولا لوم عليه ، في أن يرجع إيمان العارفين إلى المشاهدة . فقد كان ذلك متوقعا منه - كما سبق أن ذكرنا - بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظرا منه لأنه لم يهتم اهتماما كبيرا بالفلسفة على غير ما هو شائع في أقوال الباحثين . بل لم يكن لديه الحس الفلسفي في بعض جوانب تفكيره فكتابه مقاصد الفلاسفة يعتمد فيه على ابن سينا اعتمادا يقرب من النقل عنه في بعض الأحيان . وكتابه تهافت الفلاسفة لم يؤلفه إلا لكي يعترض ويهدم ، كما يقول هو نفسه ^(١) فهل هذا القول يصح صدوره عن فرد من الواجب عليه الالتزام بخصائص الفكر الفلسفي قبل أن يكتب حرفا واحدا في الفلسفة ويسمى كتابه « تهافت الفلاسفة » . إن هذا القول الذي قال به الغزالي أو هذا القصد من جانبه : يعد - فيما يرى ابن رشد ^(٢) - قصدا لا يليق به . بل بالذين في غاية الشر .

قلنا إن الغزالي لا ضير عليه في أن يرجع إيمان العارفين إلى المشاهدة القلبية ، ولكن أين الخطأ والمغالطة في بيانه لمراتب الإيمان ؟

لنكشف أولا عن هذه المراتب على ضوء ما يقوله الغزالي عن طريق مثال يضربه هو من جانبه .

إن يرى أن تصديقك بكون زيد مثالا في الدار له ثلاث درجات :

١ - الأولى أن يخبرك من تجربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته في القول ، فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع . وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد ، وهو مثل إيمان العوام . فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعث الوسل وصدقهم وما جاءوا به . وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة ^(٣) .

٢ - الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار ، فتستدل به على كونه في الدار ، فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) تهافت التهافت ص ٨٨ .

(٣) إحياء علوم الدين جزء ٣ ص ١٥ .

بمجرد السماع . فإنه إذا قيل لك إنه في الدار ثم سمعت صوته ازدادت به يقيناً ، لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت في حال مشاهدة الصورة ، فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص .

٣ - الثالثة : أن تدخل الدار فتتظر إليه بعينك وتشاهده^(١) .

ويرفع الغزالي المرتبة الثالثة على المرتبة الأولى والمرتبة الثانية . فيقول : إن هذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية وهي تشبه معرفة المقربين والصدّيقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة ، فينطوى في إيمانهم إيمان العوام (المرتبة الأولى) والمتكلمين (المرتبة الثانية) . ويتميزون بمزية بيّنة يستحيل معها إمكان الخطأ^(٢) .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الغزالي ياجأ في هذا التقسيم إلى المغالطة ، فإن دليلنا على ذلك أنه في رفعه للمرتبة الثالثة وهي مرتبة المتصوفة ، يستدل على ذلك بأننا قد شاهدنا زيداً في الدار . وواضح أن المشاهدة بمعناها الحسي تختلف اختلافاً تاماً عن المشاهدة بمعناها القلبي الصوفي .

قلنا إن الغزالي قد فضل الجانب القلبي العملي على الجانب العقلي النظري^(٣) . وميز بين طريق الإلهام وطريق التعلم . ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند هذا المجال ، حتى نتبين مسلك الغزالي .

لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين ، وجدناه وهو بصدد دراسته للمعرفة . يبين لنا موقف القلب بالقياس إلى العلوم العقلية والدينية والدنيوية والأخروية ، ثم ينتقل من ذلك إلى بيان الفرق بين الإلهام والتعلم ، أي التفرقة بين طريق الصوفية في استكشاف الحق ، وطريق النظائر .

(١) المصدر السابق ص ١٥ .

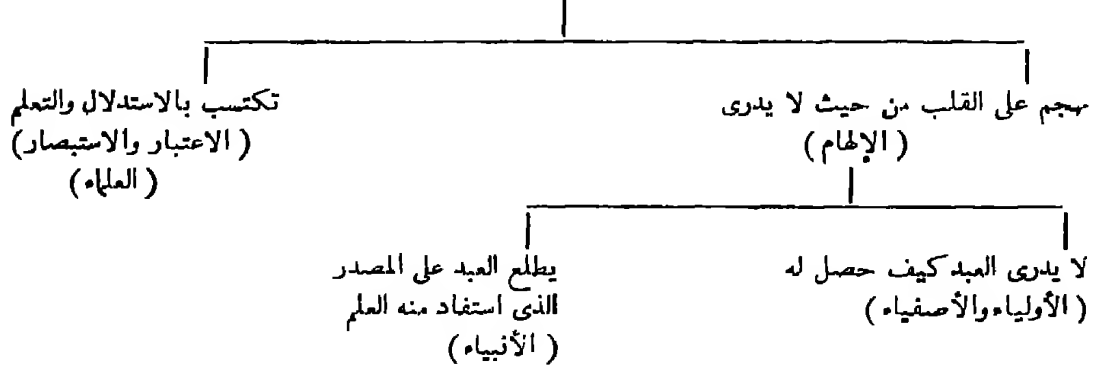
(٢) المصدر السابق ص ١٥ .

(٣) يقول الغزالي في المنقذ من الضلال (ص ١٢٧) : فقد علمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته . ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالتعلم ، بل بالنفوس والسلوك . وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنن العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان ، كانت رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرور ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها . وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله ، قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور والإفابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الممة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهروب من الشواغل والعلائق .

فهو يذهب إلى أن العلوم التي ليست ضرورية^(١) ، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ، تختلف الحال في حصولها ، إذ أنها تارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً . والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . والواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب . والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح . والثاني يسمى وحياً ويختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء والأصفياء . أما العلوم التي تكتسب بطريق الاستدلال ، فيختص بها العلماء^(٢) (انظر شكل رقم ١١) .

أقسام العلوم وكيفية حدوثها

(في رأى الغزالي)



(شكل رقم ١١)

وبعد أن يفرق لنا الغزالي تفرقه مبدئية بين الإلهام بقسميه (الأنبياء والأولياء) وبين طريق الاستدلال (طريق العلماء) ، يبين لنا بمثال ، كيف تتجلى حقائق العلوم في القلب .

إنه يرى أن هذا التجلي يشبه انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرأتين ، تارة يزال باليد ، وتارة أخرى يزول بهبوب الرياح التي تحركة .

(١) يقصد بها الغزالي الأشياء غير البديهية . فالبديهي أو الضروري يعد فيما يرى الغزالي مفطوراً في النفس ولا يدري العبد متى حصل له ذلك العلم . كالعلم بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد . والشئ لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معلوماً معاً (إحياء علوم الدين - الجزء الثالث ص ١٥ - ١٦) .

(٢) إحياء علوم الدين جزء ٣ ص ١٧ - ١٨ .

وبالمثل فقد تهب رياح الألفاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، بحيث ينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ .

وهذا التجلي يكون تارة عند المنام ، بحيث يعلم عن طريقة ما يكون في المستقبل ، وتعام ارتفاع الحجاب بالموت ، بحيث ينكشف الغطاء . وتارة يكون في اليقظة ، إذ يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فيلمع في القلوب شيء من غرائب العلم ، تارة يكون كالبرق الخاطف ، وتارة أخرى يكون على التوالي إلى حد ما ، ولكن دوامه يكون غاية في الندور .

وبهذا نستطيع القول بأن الإلهام لا يختلف عن الاكتساب إلا من حيث زوال الحجاب ، إذ أن زوال الحجاب في حالة الإلهام لا يكون باختيار العبد :

كما لا يختلف الوحي عن الإلهام إلا فيما يتعلق بمشاهدة المفيد للعلم ، إذ أن العلم يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة وإن كنا لا نراها . وإليه الإشارة بقوله تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء) . هذا ما يقدم به الغزالي لتبرير ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية ، وتفضيلهم للجانب العملي لا الجانب النظري .

فهو يقول : فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى^(١) .

ثم يبين لنا الغزالي أحوال السالك لهذا الطريق الصوفي ، وما يحدث له وذلك في عبارات أدبية وصفية .

فهو يذهب إلى أن الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، ففاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف سر الملكوت ، وتلاأت في القلب حقائق الأمور الإلهية^(٢) .

ولكن ما هو واجب العبد حتى يصل إلى هذه الحالة ؟

إن واجب العبد ، الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . إذ أن الأنبياء والأولياء

(١) المصدر السابق ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

انكشف لهم الأمر : وفاض على صدورهم الور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبرى من علائقها ، وتفرغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له .

ويرى الغزالي أن الصوفية قد زعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وتفرغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ثم يخلو بنفسه في راحة مع الاقتصار على الفرائض ، ويجلس فارغ القلب مجموع الهم ، ولا يفرق فكرة بقراءة قرآن ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى ، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة ، قائلاً بلسانه : الله ، الله ، على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ثم يصبر عليه إلى أن يمحي أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب عليه ، إلى أن يمحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيأة الكلمة ، بحيث يبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه حاضراً فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه . وله اختيار إلى أن ينتهي إلى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس ، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى ، بل هو بما فعله صار متعرضاً لنفحات رحمة الله ، فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق .

وعند ذلك إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهوات نفسه ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوازم الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر . وإن عاد فقد ثبت وقد يكون محتطفاً ، وإن ثبت قد يطول ثباته وقد لا يطول^(١) .

واضح من هذا كله ، كيف أن الغزالي يفضل الطريق الوجداني القلبي عن الطريق النظري الفلسفي ؛ وإذا كان يضيف إلى هذا الطريق الوجداني العملي بعداً علمياً نظرياً ، فإن هذا البعد كان عنده غير محدد المعالم ولا واضح الصورة ، لأنه اختفى إلى حد كبير جداً ، إن لم يكن تاماً وسط هذا الوصف الأدبي البلاغي لحالة السالك في هذا الطريق .

ونحن مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة من جانب الغزالي إلا أنها محاولة ليست داخلية - في المجال الفلسفي العقلاني من قريب أو من بعيد . إذ من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يلتقي وصفه لهذه التجربة الروحية ، مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية والتي لا يصل إلى جذورها الحقيقية وأبعادها الدفينة إلا كل سالك للطريق الفلسفي البرهاني .

وقديماً نهبنا ابن رشد إلى أن هذه التجربة لا تعدو أن تكون تجربة ذاتية ، لا تصل إلى مستوى الموضوعية ، تجربة فردية ، ولا تصل إلى حدود الإطار الكلي .

قلنا هذا ونحن بصدد تحليل عنصر عنصر من العناصر التي سبق لنا دراستها ، ونؤكد على القول به الآن ، ونحن ندرس شريحة من فكر الغزالي ، شريحة تعبر عن فكر وجداني قلبي ، ونبين موقف العقل منها ، حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

وإذا كنا قد انتهينا من دراسة هذه الشريحة ، وبيننا موقف العقل لإزاءها ، فقد آن الأوان لأن نتقل تحت مظلة العقل دواماً ، إلى شريحة أخرى متعددة الألوان والظلال ، لنكشف ما فيها عن أوجه الصواب وأوجه الخطأ ، وسنقف عندها وقفة أطول ، وهذه الشريحة هي موضوع القسم الثاني من هذا الفصل .

**القسم الثاني : موقف ابن سينا من التصوف
(نقد اتجاهه تعبيراً عن ثورة العقل)**

« أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض للشهوانية » .

(ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩)

أولاً : تمهيد

« هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك ، وذلك كاجتماع القوى الثلاث ، وغير ذلك من الأمور التي أعطيت أسبابها في كتاب الحس والمحسوس . ووجه شبهها بها ما يعتري فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان ، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العاوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان »

(ابن رشد : تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٩٥)

أولاً - تمهيد :

درسنا في القسم الأول من هذا الفصل ، بعض جوانب التصوف دراسة غاية في الإيجاز ، وكان قصيدنا من ذلك بيان اختلاف المسلك الصوفى الوجداني عن المسلك العقلي البرهاني حتى نصعد من ذلك إلى ثورة العقل .

كما كان قصيدنا أيضاً التمهيد لبيان موقف ابن سينا ، إذ سنرى كيف أن ابن سينا يعرض في أقسام من تصوفه لبعض الرموز والاصطلاحات والموضوعات التي ترتبط من قريب أو من بعيد بالتصوف الإسلامى على وجه العموم . كالتمييز بين الطريق الإلهامى الوهبي والطريق النظرى المجرد ، والتمييز بين الزهد والعبادة عند غير العارف ، والزهد والعبادة عند العارف ، وكيف أن مسلك الزهاد والصوفية هو الذى يؤدى بهم إلى حدوث عجائب وغرائب تصدر عنهم دون غيرهم من أفراد البشر .

إنه حين يعلن في مجال من مجال تصوفه أن اللذة الباطنة أعلى من اللذة الحسية الظاهرة ، فإن هذا يستند - كما سبق أن رأينا - إلى جذوره في التصوف ، بل يستند إلى جذور له في حياة الزهاد والعباد .

وحين يبين لنا المقامات والصفات والأخلاق التي نجدها عند العارفين دون سواهم ، فإن هذا الجانب عنده يستند إلى حد كبير إلى الدراسات الصوفية قبله

وهكذا وجدنا أنه من اللازم ومن الضروري ، أن نشير إشارات سريعة موجزة إلى مجموعة من النقاط تمثلت في بيان كيف - يعتمد التصوف على الجانب العملي (الزهد والعبادة) ، وتمثلت في عرض بعض المصطلحات الصوفية وكيف تعبر جانب قلبي وجداني لا عن جانب فلسفي برهاني . كما تمثلت أيضاً في دراستنا لمسلك بعض الزهاد والعباد والصوفية ، وكيف كان هذا المسلك تعبيراً عن الجانب الوجداني لا الجانب الفلسفي النظرى .

هذا كله سيؤدى بنا - كما سنرى - إلى فهم موقف ابن سينا من التصوف من بعض الزوايا ، كما سيوضح ويبرر نقدنا لموقف ابن سينا . لأننا حين نتحدث اليوم عن ثورة العقل في الفلسفة العربية ، نجد أنه من أوجب واجباتنا توجيه سهام النقد إلى مواقف سينية ابتعدت عن الجانب العقلاني ابتعاداً تاماً تارة ، وابتعاداً شبه تام تارة أخرى .

إننا وقد رأينا أن كلمة العقل من أعلى الكلمات وأسمائها وأشرفها ، وأن اتباع المسلك العقلاني يؤدى بنا إلى تجديد النظر إلى الفلسفة العربية ومشكلاتها العديدة بصورة أو بأخرى ، كما سيكون

في اتباعه احتراماً لشروط وخصائص التفكير الفلسفي . نقول بعد أن رأينا ذلك كله ، فلا بد أن نبين مواطن القوة والضعف عند ابن سينا في موقفه من التصوف .

ونود أن نشير إلى أننا سنجمع في دراستنا لموقفه هذا بين الطابع الموضوعي . والطابع الذاتي ؛ سنكون منصفين له غاية الإنصاف بأن نعرض لموقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه في هذا المجال وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، ثم بعد العرض والتحليل - سنوجه مجموعة من أوجه النقد للعديد من آرائه سواء من حيث الإطار العام ، أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد سيكون معبراً إلى حد كبير عن بعد ذاتي من جانبنا حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين . وهذا للأسف الشديد ما نجده عند مجموعة من الدارسين حشروا حشراً في إطار المشتغلين بالفلسفة وأرادوا للفلسفة أن تصبح بهذه الصورة التي تذكر من بعض الزوايا بقصص وروايات كالتى نجدها في ألف ليلة وليلة .

ونحسب أننا بذلك نكون معبرين عن ثورة العقل ، إذ سير القارئ كيف أن نفدنا يرتكز على تمسكنا بالعقل وإعلاء كلمة فوق كل كلمته حتى يكون هذا العقل معبراً عن عظمة الفكر التي لا تداينها ولا تقترب منها عظمة أخرى .

كما سيدرك القارئ تماماً أننا إذا كنا اليوم نعلن عن ثورة للعقل في مجال الفلسفة العربية ، فإن تلك الثورة — كما بينا في تصديرنا لهذا الكتاب — تعد ثورة من الداخل ، لا ثورة من الخارج . نعم ثورة من الداخل ، لأنها تكشف أولاً عن موقف الفيلسوف أو المفكر بأمانة موضوعية وبعدها يجرى النقد داخلياً لا خارجياً ، وليست ثورة من الخارج تعبر إلى حد كبير عن موقف الرفض التام المطلق .

فرق وفرق كبير بين موقفين : موقف يحمل في طياته ثورة داخلية يكون لها جذورها وأسسها ، وعلى أساس هذه الجذور وتلك الأسس ، نقيم مختلف الآراء التي تركها لنا فلاسفة التزموا بخصائص محددة وشروط معينة للفكر الفلسفي ، وعلى أساس هذه الخصائص وتلك الشروط ، نستطيع أن نحدد الفرق بين فكر فلسفي وفكر غير فلسفي .

فرق بين هذا الموقف ، وموقف آخر يعبر — كما قلنا — عن موقف الرفض والهجوم لأسباب قد نجد أكثر أسباباً غير علمية .

هذه الثورة الداخلية لا تكون إلا بعد دراسته المشكلات التي بحث فيها المفكرون والفلاسفة . وغير خاف على أحد أن تلك الثورة بغيتها الإصلاح الفكري وقصدها التجديد وإعادة بناء فكرنا الفلسفي العربي حتى نعود مرة أخرى إلى عمود الفلسفة كما أرادها أصحابها أن تكون ، لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين .

أما الثورة من الخارج ، فإننا / نرتضيها لأنفسنا . فما ترك لنا فلاسفتنا ومفكرون أمانة في أعناقنا ، ولهذا يكون من الخطأ أن نعلن الثورة من الخارج لأنها تعد تعبيراً عن موقف الرفض ، دون أن تقدم لنا في كثير من الحالات مبررات لذلك ، بل إن بعض المبررات عندها ، قد تمثل موقف التعصب تارة والسخرية تارة أخرى وهي مواقف لا نوافق عليها من جانبنا لأنها غير فلسفية وغير علمية :

نعم ارتضيها لأنفسنا إحداث ثورة عقلانية من الداخل . داخل الفكر الفلسفي العربي ذاته ، ولم نرتض تلك الثورة الخارجية ، للأسباب العديدة التي قدمناها منذ قليل .

وإذا كنا قد عبرنا عن هذه الثورة العقلانية في عديد من موضوعات هذا الكتاب ، فإننا نعتبر عنها الآن ونحن بصدد دراسة موقف ابن سينا من التصوف .

لعلنا قد أطلعنا بعض الشيء في حديثنا عن هذا المجال . ولكن قارئنا العزيز سيدرك أن هذا التمهيد من جانبنا سيكون ضموماً ومرشداً ، على أساسه سندرس ونقيم موقف ابن سينا تماماً كما فعلنا في الفصل الأول والفصل الثاني .

وعلى هذا الأساس الذي يلتزم به من جانبنا . نستطيع القول بأننا سنسلك في دراسة هذا المجال من مجالات الفكر السينوي مسلكاً يفيدنا في المقارنة بين اتجاه واتجاه . المقارنة بين موقف وموقف آخر . بين التزام بطريق العقل والبرهان ، والتزام بطريق القلب والوجدان .

وعلى هذا الأساس أيضاً سننظر إلى تصوف ابن سينا وما قيل حوله من آراء . تلك الآراء التي تعددت حوله تصوفه : هل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة في مذهبه ؟ هل تصوفه يعد تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يعبر ما كتبه في مجال التصوف عن نوع من التوبة أو الرجوع من الفكر الفلسفي إلى الفكر الصوفي ؟ هل يعد تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعد القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات معبراً عن تصوف حقيقي لدى ابن سينا . أم أنه لا يخرج عن كونه مجرد كتاب ألف في التصوف ، وليس من الضروري أن يكون مؤلف الكتاب صوفياً ؟ هل يعد تصوفه تعبيراً وتدلّياً من جانبه على إفلاس العقل ، بحيث يكون الحل هو الارتقاء في أحضان القلب والوجدان ؟ هل تصوفه ليس صادراً عن عاطفة قلبية . بل إنه كونه بالعقل البارد ؟ هل تتناسب عباراته وأقواله عن التصوف والتي عبرت — كما سنرى — عن درجة كبرى من شفافية الروح وصفاء القلب والوجدان . هل تتفق وتتناسب مع حياته التي عاشها ، والتي كان يغشاها في بعض جوانبها ثقل الجسد وظلام المادة كما يقال ؟ إلى آخر التساؤلات والمشكلات التي أثّرت حول موقفه من التصوف :

ولكننا — كما قلنا — سوف لا نلتزم التزاماً رئيسياً بذلك كله . بل سيكون الأساس عندنا

في دراستنا لموقفه هو : متى كان ابن سينا معبراً في هذه الفكرة أو تلك عن العقل ومتى كان معبراً في فكرة أخرى عن إطار آخر غير الإطار العقلي :

وقد تعرض هذا الطريق الذي نسلكه اليوم في دراسة موقف ابن سينا كثرة من المصاعب . ولا يخالجننا الشك في أن قارئنا سيشعر بذلك . ولكن كان من الضروري أن نسلك هذا الطريق دون غيره لأننا نعتقد من جانبنا أن سلوك هذا الطريق يعد تعبيراً بصورة أو أكثر من صورة عن ثورة العقل . بمعنى أنه يوجد فرق بين من يقصد دراسة الفكر الصوفي السينوي حتى يقدم إجابة عن تساؤل أو أكثر من التساؤلات التي أثبتت حول تصوفه ، وبين من يريد دراسة الفكر السينوي في هذا المجال ، لكي يعبر — بعد نقد موقفه — عن ثورة العقل في مجال الفلسفة العربية . نقول إن سلوك هذا المسلك الثاني يعد من أوجب الواجبات علينا ، لأننا مادامنا بصدد التعبير عن ثورة العقل ، فلا بد أن يترتب على ذلك التنبيه على أن هذا العنصر أو ذاك من عناصر فلسفة ابن سينا : لا نجد فيها التزاماً بالعقل وخصائصه واحتراماً للبرهان ومبادئه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا كنا قد اختلفنا مع فريق من الباحثين حول رأى أو أكثر من الآراء التي تدور حول هذا المجال من مجالات الفكر السينوي ، فإن الخلاف في الرأى من طبيعة الفلسفة والفلسف . هذا ما تدعونا إليه الفلسفة ، وهذا أيضاً ما تلزمنا به شروط وخصائص الفكر الفلسفي .

ثانياً - رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاهها عقلياً

« أما كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تعقد إلا مكافحة ، وليس يمكن أن يستفتح بها ويطلع معه غريب عليها ، فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زيلة . وأما الرعاع والمُضَغَّة ومن ليس من أهل الحقيقة والحوثة ، فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والفتحة بها مما يعرضها لذلك العَرَض ، والاحتياط في التأخير ، إلى أن يتيح جامع التقدير » ؟
(ابن سينا : رسائل)

« إني قد مخضت لك في هذه « الإشارات » عن زبدة الحق . وألقيتكم في الحكيم في لطائف الكلم . فصنه عن الجاهلين والمبتدلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن هممهم » ؟
(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : خاتمة ووصية)

ثانياً - رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاهها عقلياً

بيننا فيما سبق ، الطريق الذي سنسلكه في دراسة موقف ابن سينا من التصوف . ونود الآن - قبل دراسة موقفه - أن نعرض لأهم كتبه ورسائله^(١) التي نجد في بعض موضوعاتها أو كلها بعض

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب مؤلفات ابن سينا (ص ٢٦٨ وما بعدها) انذى وضعه الأب جورج قنواقي لمعرفة بعض التفاصيل حول الكتب والرسائل الصوفية التي تسب لابن سينا . وهذه الكتب والرسائل طبقاً لما يذكره الأب قنواقي - هي :

- ١ - إجابة الدعاء وكيفية الزيارة
- ٢ - الأحاديث المروية
- ٣ - الإشارات والتنبيهات
- ٤ - حث الذكر
- ٥ - رسالة في ماهية الحزن
- ٦ - حكمة الموت
- ٧ - حى بن يقظان
- ٨ - خطبة الشيخ (نصائح دينية)
- ٩ - الخلوة
- ١٠ - الدعاء
- ١١ - رفع الغم والهم
- ١٢ - دفع الهم عند وقوع الموت
- ١٣ - الزهد
- ١٤ - السعادة والشقاوة الدائمة في النفوس
- ١٥ - الصلاة وماهيته
- ١٦ - الطير
- ١٧ - رسالة في العشق
- ١٨ - العلم الأدنى
- ١٩ - العهد
- ٢٠ - الفردوس في ماهية الإنسان
- ٢١ - فوائد ونكت
- ٢٢ - قصة سليمان وأبسال
- ٢٣ - رسالة في كلمات الصوفية
- ٢٤ - مخاطبات الأرواح بعد مفارقة الأشباح

الدلالات الصوفية ، منبهين منذ البداية إلى أنه ليس من الضروري الذهاب إلى أن ابن سينا كان يقصد عن عمد خلع هذه الدلالات الصوفية :

تقول هذا لأننا لسنا من أنصار المبالغة في التأويل وخاصة حين لا نجد مبرراً للتأويل . ولسنا من أنصار الجحى وراء تفسيرات متعسفة خاطئة لفلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب . ولكن كل قصدنا مجرد التنبيه على أن هذا الرأي أو ذاك من آراء ابن سينا قد يحمل في طياته بعداً صوفياً .

٢٥- في بيان المعجزات والكرامات

٢٦- المواعظ

٢٧- مواقع الإلهام

٢٨- الموت والحياة

٢٩- الورد الأعظم

١ - كتاب الإشارات والتنبيهات^(١) :

الأنماط التي يبحث فيها ابن سينا في مجال التصوف في هذا الكتاب ، أنماط ثلاثة ، هي النمط الثامن والنمط التاسع والنمط العاشر .

موضوع النمط الثامن ، البهجة والسعادة . ويتضمن هذا النمط تسعة عشر فصلاً . وموضوع النمط التاسع ، مقامات العارفين ، ويحتوى على سبعة وعشرين فصلاً . وموضوع النمط العاشر ، الأسرار والآيات ، ويعنى بها المعجائب والغرائب التي تحدث عن العارفين الأولياء ، ويندرج تحت هذا النمط ثنتاً وثلاثين فصلاً .

ونود أن نشير إلى أن كتاب الإشارات والتنبيهات إذا كان ينقسم إلى قسم منطقي وقسم طبيعي وقسم إلهي وقسم صوفي ، إلا أن ذلك لا يعنى أن الأفكار الصوفية ، تعد موجودة داخل القسم الصوفي فحسب ، إذ أن الدارس للقسم الطبيعي والقسم الإلهي ، يجد بعض الأفكار والاتجاهات الصوفية متناثرة هنا وهناك ، وخاصة في القسم الإلهي من هذا الكتاب .

فقول هذا حتى لا يحسب القارئ أن كل آراء ابن سينا في مجال التصوف ، إنما تعد محصورة داخل القسم الصوفي ، بل إن له - كما ذكرنا منذ قليل - بعض الأفكار الصوفية في أقسام أخرى من كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، تماماً كما نقول إننا نجد بعض الأفكار الصوفية في القسم الإلهي من كتاب « الشفاء » .

ونظراً لأننا سنعمل إلى حد كبير في تحليل موقف ابن سينا من التصوف ، على كتابه هذا ، أى كتاب الإشارات والتنبيهات^(٢) ، فلإننا نكتفى بما ذكرناه الآن عن هذا الكتاب .

(١) راجع دراستنا لهذا المؤلف ، في كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٨ وما بعدها
(٢) يقول الدكتور إبراهيم مذكور عن هذا الكتاب : إنه بين المؤلفات السينوية ، يتيمة العقد وجوهرة التاج الثمينة وثمره النضوج الكامل يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث التصوفية . ويقع في نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب فقد أخذ ابن سينا على حسب عادته أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً سهلاً مرتباً . فهو يحدثنا عن « التجريد » والبهجة والسعادة « ومقامات العارفين » « وأسرار الآيات » ، وبشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً (في الفلسفة الإسلامية : « منهج وتطبيق » ص ٤٩ - ٥٠)

٢ - رسالة في ماهية العشق Amour^(١) :

تتضمن هذه الرسالة ستة فصول ، بالإضافة إلى فصل سابع يعد الخاتمة لهذه الرسالة :
والفصول الستة هي :

- ١ - في ذكر سريان العشق في كل واحد من الموجودات :
- ٢ - في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة غير الحية :
- ٣ - في ذكر وجود العشق في الموجودات ذوات القوى المغذية من جهة قواها المغذية .
- ٤ - في ذكر وجود العشق في الجواهر الروحانية من حيث لها قواها الحيوانية* .
- ٥ - في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان :
- ٦ - في ذكر عشق النفوس الإلهية^(٢) .

ونود أن نشير إلى أننا نجد خلافاً بين الباحثين حول حقيقة هذه الرسالة ، هل يفصل فيها بن سينا أمر العشق كشئاً نفساني ، أم أنها رسالة صوفية تعالج العشق كما يفهمه المتصوفة :
وإذا درسنا فصول هذه الرسالة ، تبين لنا أن الكثير من الموضوعات الموجودة بين ثناياها ، لا تخرج عن الموضوعات التي يبحثها ابن سينا في الفلسفة العامة ، طالما أنه يبحث في سريان العشق في الكائنات :

بيد أن هذا لا يمنع من القول بأن لها صلة بالناحية الصوفية ، وإن كانت صلة ليست مباشرة ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن سينا في القسم الخاص بالتصوف في كتابه « الإشارات والتنبيهات » يشير إلى بعض الجوانب التي تتعلق نوعاً من التعلق بموضوع هذه الرسالة ، وخاصة حين يشير في الإشارات إلى الفرق بين مرحلة الشوق ومرحلة العشق كما سنرى ذلك في موضعه حين دراسة موقفه من التصوف :

وبوجه عام يمكن القول بأن ابن سينا يرى أن الموجودات تعد ثمرة من ثمرات عشقها للخير الأسمى وشوقها إليه^(٣) :

(١) نشرها مهن mehren ضمن مجموعة رسائل صوفية لابن سينا (لينن عام ١٨٨٩ م) .
(٢) راجع إشاراتنا المتعددة إلى هذه الرسالة في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٢٤ وما بعدها ، وفي كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٠ - ٢٥١ . وراجع أيضاً :
Louis gardet : La Connaissance mystique Chez Ibn Sina
et Ses Présupposés philosophiques.

(٣) يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي : لعل اتحاد العاشق والمعشوق عند الصوفية هو أقوى ما يظهر فيه قبول تجلّي الخير المطلق المعشوق ، وأقصى ما يطمح إليه العاشق في عشقه للخير المطلق وقربه =

هذا بالإضافة إلى أن الخير المطلق يتجلى لعاشقه . وهذا العاشق يقبل على المعشوق ويتصل به ، بحيث تكون الموجودات كلها بسيطة كانت أو مركبة ، عليا كانت أو دنيا تجمعها حركة العشق .

أما لو اقتصرنا على المستوى الطبيعي الصرف . فإننا نجد أنه من المبالغة تحميل هذه الرسالة الكثير من الدلالات الصوفية :

نقول هذا لأن ابن سينا حين دراسته للعلاقة بين المادة والصورة ، يشير إلى مسألة الشوق ، شوق الهيولى للصورة . فهذه القطعة من الحجر مثلاً مادامت موجودة فهي مركبة من هيولى وصورة ، والهيولى تنزع دوماً إلى الصورة ، إنها دائمة العشق لها ولا يمكن أن تتجرد عن الصورة . إنها لو تخلت عن صورتها ، بادرت إلى استبدالها بصورة أخرى .

وما يقال عن قطعة الحجر ، يقال على كل الموجودات سواء كانت حية أو غير حية ، أى أن الهيولى عاشقة للصورة ، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها ، والأعراض عاشقة لموضوعها الذى تقوم به وهكذا^(١) :

ولا نريد أن نقيض فى دراسة هذا الموضوع : نظراً لأن العناصر الصوفية فى هذه الرسالة — كما سبق أن ذكرنا — تعد عناصر قليلة . وابن سينا نفسه حين كان بصدد دراسة موضوع العلاقة بين المادة والصورة فى كتابه « الشفاء » . ومناقشة هذه المسألة ، مسألة الشوق أو العشق ، قال إن هذه الأشياء يعسر عليه فهمها . إذ هى أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة ، وعسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم^(٢) .

ويبدو لنا أن المبالغة فى تفضيل الصورة على المادة من جانب ابن سينا قد أدى إلى القول بمسألة الشوق أو العشق . صحيح أن أرسطو يعلى من شأن الصورة على المادة وخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار نقده مثلاً لأنطيفون المادى ، ولكننا نجد عند ابن سينا مبالغة كبيرة فى هذا المجال .

== منه واتصاله به ، وذلك بأن الصوفية إنما يقبلون تجلى الخير المطلق على الحقيقة أى على أكل ما فى إمكانهم . ومن هنا يقال فى لغة الصوفية إن الله تجلى لهم أو تجلى عليهم ، فى حين أنه احتجب عن سواهم . والحقيقة أن ذات الخير المطلق لا تحتجب أبداً ، وإنما هى متجلية دائماً ومتجلية بذاتها ، غير أن بعض النوات قد قصر عن قبول تجليها ، فقليل إن الذات الإلهية قد احتجبت عن تلك النوات ، وليس الحجاب فى ذات الله ، وإنما هو فى ذوات المحجوبين عن إدراكه ، القاصرين عن قبول تجلياته (مقالة العشق بمجلة الكتاب — مجلد ١١ — جزء ٤ ص ٤٥١)

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٢٥ .

(٢) الشفاء — الإلهيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٩ .

ومن المرجح أن ذلك كان من جانبه نتيجة لإضافته أبعاداً أفلوطينية^(١)، وأبعاداً دينية، بالإضافة إلى تأثره بالفارابي^(٢). إنه - أي ابن سينا - بالغ في تفضيل الصورة على المادة، ونظر إلى المادة على أنها شيء لا محدد، وإلى الصورة على أنها التي تعطى التحديد للمادة، ومن هنا اتصفت بصفات الجوهرية والكمال. وهذا قد يسر له إثبات خلود النفس باعتبارها صورة مفارقة للجسد بعد الموت :

(١) التوضيح الفروق بين نظرة أرسطو إلى المادة والصورة ونظرة أفلوطين ومقارنتهما بآراء ابن سينا

يمكن الرجوع إلى كتاب : Duhem : Le système du monde II P. 454

(٢) راجع الجزء الخامس بطبيعة واجب الوجود وصفاته عند الفارابي (الفصل الثاني من هذا

الكتاب) وخاصة فكرة العاشق والمعشوق .

٣ - رسالة العروس ^(١) :

هذه الرسالة لا تتضمن إلا القليل جداً من العناصر التي ترتبط بموقف ابن سينا من التصوف .

ونجد فيها إشارة إلى بعض الموضوعات التي يبحث ابن سينا فيها باستفاضة في كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

فهو على سبيل المثال ، حين يبحث في هذه الرسالة في ترتيب الموجودات ، ويتحدث عن العقل الفعال ، وعن النفس القدسية ، يريد من ذلك كله إثبات النبوة .

فهو يرى أن أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، من له النفس القدسية النبوية .

ويخرج ابن سينا من ذلك إلى القول بضرورة وجود السنن من جهة أقوى الناس عقلاً وأزكاهم نفساً ، لا يهمل في الدنيا إلا الضروريات ، ولا يتوخى الرياسة فيما يفعل ، بل يفعل ابتغاء لمرضاة الله ، ويكلم الناس على قدر عقولهم ويفهمهم أمر المبدأ أو المعاد ، مفرقاً بين معاد الأنفس الشريرة ومعاد الأنفس المقدسة ^(٢) . وهذه كلها موضوعات سيدرسها ابن سينا على نحو أكثر تفصيلاً في القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات كما سنرى حين عرض موقفه من التصوف .

(١) راجع ما كتبناه بشأن الاختلافات حول تسمية هذه الرسالة ، في كتابنا : مذاهب فلاسفة

المشرق ص ٢٥١

(٢) رسالة العروس - تحقيق شارل كونس بمجلة الكتاب - مجلد ١١ - عدد ٤ ص ٣٩٨ -

٤ — رسالة في النبوات وتأويل رموزهم :

تتضمن هذه الرسالة بعض الجوانب الصوفية ، وإن كانت جوانب قليلة للغاية ؛ وهذه الجوانب ترتبط ببعض الموضوعات التي يبحثها في القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات . وسنشير إليها حين عرض موقف ابن سينا من التصوف ، والذي يتعلق ببيان وجه الحاجة إلى النبي .

٥ - الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية :

لا نجد في هذه الرسالة أفكاراً صوفية ، إلا الفكرة الخاصة بالعشق عشقاً لما هو أدنى لما هو أعلى :

ويقسم ابن سينا هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول هي :

١ - ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها :

٢ - الدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها :

٣ - الغرض من هذه الحروف :

٦ - رسالة في علم الأخلاق :

هذه الرسالة التي يعرض فيها ابن سينا لمعانى كثير من الفضائل الخلقية كالقناعة والعفة والسخاء ، وإذا كانت تدلنا على استفادة ابن سينا من أفلاطون وأرسطو ، إلا أنه يضيف إلى هذه الاستفادة أبعاداً دينية . ثم سنجدّه يشير إلى هذه الفضائل بأبعادها الفلسفية والدينية ، في كتابه الإشارات والتنبيهات ، وخاصة حين حديثه عن درجات العارفين وتمييزه بين الزاهد والعابد العارف ، والزاهد العابد غير العارف .

ويقول ابن سينا في مفتتح هذه الرسالة : إن المعنى بأمر نفسه ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التي يإزائها^(١) .

(١) ص ١٥٢ ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » - طبعة القاهرة .

٧ — رسالة في العهد :

هذه الرسالة كسابقتها — أى رسالة في علم الأخلاق — تتضمن تحليلاً موجزاً لبعض الفضائل التي يغلب عليها الجانب الخلقى . وابن سينا يشير إلى هذه الفضائل بصورة أو بأخرى في القسم الصوفي من كتابه « الإشارات والتنبيهات » كما سنرى ذلك في موضعه .

ويقول ابن سينا في أول هذه الرسالة : إنه أى ابن سينا — عاهد الله بتركية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل ، عالماً من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة ، وتحصيل كما لها من جهة العلم والحكمة . ثم يقبل على هذه النفس المتريية بكمالها الذاتي فتحرسها عن التلطف بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية ، التي إذا ثبتت في النفس ؛ كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب وإنما يدنسها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب ^(١) .

(١) رسالة في العهد ص ١٤٢ ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » .

٨ - رسالة حى بن يقظان ^(١) :

نستطيع القول بأن لهذه الرسالة بعض المدلولات الصوفية ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار - كما سنشير بعد ذلك - أنها تعتمد من بعض الوجوه على أسطورة قديمة ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال ^(٢) .

ويرى دى بور أن شخصية حى بن يقظان الرمزية ، تبين صعود النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ۞

ويظهر حى بن يقظان لابن سينا شيخاً بهى الطلعة قد أوغل فى السن ولكنه لا يظهر عليه الضعف والمشيىب ، ويتطوع بهدايته إلى السبيل .

وقد حاول ابن سينا - كما تحكى القصة - معرفة الأرض والسموات بحواسه الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامها طريقان : طريق إلى المغرب ويقى به طريق المادة والشروط طريق إلى المشرق ويعنى به طريق الصور المعقولة التى لا تلامسها المادة . ويقود حى بن يقظان ابن سينا فى هذا الطريق ، ويردان معاً شرعة الحكمة الإلهية ، حيث الحسن والنور والسر الأزلى .

فحى بن يقظان يعد هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ^(٣) .

قلنا إن ابن سينا يعتمد من وجه الوجوه ، فى رسالة حى بن يقظان ، على قصة سلامان وأبسال ، وهى التى ترجع إلى العصر اليونانى المتأخر .

ويشير ابن سينا - كما سنرى حين دراسة موقفه من التصوف فى مفتتح النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات ، وموضوعه - كما قلنا - مقامات العارفين - إلى هذه الأسطورة ، فيقول : وإذا قرع سمعك فيما يقرعه . وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن

(١) نشرها مهنر mehren مع شرح لها ، بالإضافة إلى مجموعة رسائل أخرى لابن سينا ، كرسائله فى العشق ورسائله فى القدر وغيرهما (طبعة ليدن - عام ١٨٨٩ م)

(٢) ترجمها حنين بن إسحق عن اليونانية ونشرت ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات من ص ١٥٨ حتى ص ١٦٨ »

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٠٥-٢٠٦ من الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة .

سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أطق (١) .

(١) ص ٧٩٠ - ٧٩٣ ويعطينا نصير الدين الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٧٩٧ - ٧٩٨) ، عدة تأويلات للرموز الموجودة في هذه القصة . فيقول : إن «سلامان مثل النفس الناطقة» وأبسالاً للعقل النظري المترقى إلى أن حصل عتلاً مستفاداً ، وهو درجتها في العرفان ، إن كانت تترقى إلى الكمال « وامرأة سلامان القوة البدنية الأمانة بالشهوة والغضب المتعددة بالنفس صائرة شخصاً من الناس . » وعشقها أبسال ، ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية « وإياؤه » انجذاب العقل إلى عالمه . « وأختها التي ملكتها » القوة العملية المسماة بالعقل العملي ، المطيع للعقل النظري ، وهو النفس المطمئنة . « وتلبسها نفسها بدل أختها » ، تسويل النفس الأمانة ، مطالبا الحسياسة وترويجها على أنها مصالح حقيقية . « والبرق اللامع من النسيم المظلم » هي الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق . « وإزعاجه للمرأة » ، إغراض العقل عن الهوى « وفتحته البلاد لأخيه » ، اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملوكوت ، وترقيها إلى العالم الإلهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم أمور المنازل والمدن ، ولذلك سماه « بأول ذي قرنين » ، فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين . « ورفض الجيش له » ، انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ، وتور تلك القوى لعدم التفاته إليها « وتغذيته بلبن الوحش » إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم « واختلال حال سلامان لفقده أبسالاً » ، اضطراب النفس عند إهمالها بتدبيرها شغلاً بما تحبها . « ورجوعه إلى أخيه » ، التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن . « والطايع » ، هو القوة الغضبية المشتملة عند طلب الانتقام . « والطاعم » ، هو القوة الشهوية الخاذلة لما يحتاج إليه البدن « وتواطؤهم على هلاك أبسال » ، إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمانة لإيهاها ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز . « وإهلاك سلامان لإيهاهم » ، ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غاياتهما . « واعتزال الملك وتفويضه إلى غيره » ، انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

هذا ما يقول نصير الدين الطوسي ونجده ما يشبه تماماً عند دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص ٢٠٦ - ٢٠٧ من الترجمة العربية . فتأويلات الرموز كالاتي :

سلامان = النفس الناطقة

أبسال = العقل النظري (درجة العرفان بالنسبة للنفس)

زوجة سلامان = القوة البدنية الأمانة بالشهوة .

إيها أبسال = انجذاب العقل إلى عالمه

الاستعانة بأختها = القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري

تلبسها نفسها بدل أختها = تسويل النفس الأمانة

برق السماء = الخطفة الإلهية : وهي جذبة من جذبات الحق .

٩ - رسالة في دفع الغم من الموت :

تتضمن هذه الرسالة بعض الجوانب التي تتصل من قريب و من بعيد بالتصوف وهي جوانب موجزة ، سنجد لها أكثر من إشارة في كتاب ابن سينا « الإشارات والتنبيهات » .
من هذه الجوانب التي نجدها في هذه الرسالة^(١) ، أقوال ابن سينا عن سعادة النفس الخيرة العارفة ، والتي تتمثل في اتحادها بالعقل الفعال . وإن كان اتحاداً ليس تاماً بطبيعة الحال . أما النفوس الأخرى فصيرها الشقاء الأبدى . ومن هنا يكون عزاء النفوس الصافية متمثلاً في أملها في الخلود . أى أن هذا الأمل في الخلود سيكون معيناً لهذه النفوس على نسيان الحياة الدنيا بما فيها من آلام .

ومن هذه الجوانب أيضاً ، وصفه للعارفين - وهو بصدد بيان أخلاقهم وأحوالهم - بالشجاعة لأنهم بمعزل عن تقية الموت .

ويحدد ابن سينا في رسالته . هذه المخاوف ، مخاوف الموت ، فيما يلي :

- ١ - لا يدرك الإنسان ماهية الموت على الحقيقة .
- ٢ - لا يعلم الإنسان مصير نفسه .
- ٣ - الظن بأنه إذا تحلل جسده ، فقد بطلت نفسه واندرت .
- ٤ - الجهل ببقاء النفس وكيفية معادها .
- ٥ - الظن بأن للموت ألماً عظيماً ، غير ألم الأمراض التي سبقت موته وأدت إلى موته .
- ٦ - اعتقاده بأن عقوبة ستزل به بعد الموت .
- ٧ - الأسف على ما تركه من المال والولد^(٢) .

وبعد أن يحدد ابن سينا مخاوف الموت ، يذهب إلى أن هذه المخاوف تعد باطلة . وهو في إيدفعه لبعض هذه المخاوف يعتمد - كما سنرى - على ما يقرره في كتبه النفسية ، حول جوهر الإنسان ، وكيف أن هذا الجوهر (النفس) يعد شيئاً متميزاً عن البدن الإنساني ، وكيف ترتب على ذلك اعتقاده أساساً بالمعاد الروحاني .

هذا بالإضافة إلى أننا لا نعدم حساً صوفيّاً عنده وهو بصدد اعتراضه على هذه المخاوف ، ويتمثل ذلك إلى حد ما في تسليمه بالقضاء والقدر .

(١) نشرها مهران Mehren مع مجموعة أخرى من رسائل ابن سينا الصوفية .

(٢) ص ٤٩ وما بعدها من نشرة مهران .

قلنا إن ابن سينا يدفع مخاوف الموت ، ويرى أنها مخاوف لا مبرر لها . ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند دفعه لهذه المخاوف (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٢)

أسباب الخوف من الموت وبيان بطلانها

سبب الخوف	دفع سبب الخوف
١ جهل ماهية الموت	الموت ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها
٢ الإنسان لا يعلم مصير نفسه	النفس تبقى في راحة سرمدية ولذة أبدية
٣ الظن بأن تحلل الجسد يعنى تحلل النفس	
٤ الجهل ببقاء النفس وكيفية معادها	
٥ ألم الموت	الألم بالإدراك والإدراك للحى لا للميت لأنه فقد نفسه
٦ خوفه من العقوبة بعد الموت	الخوف من الذنوب لا من الموت ويجب عليه الاعتماد عن الذنوب
٧ الأسف على ما تركه من مال وولد	الحزن لأجل شيء مكروه ، ولو بقي الناس على ما هم عليه لما وسعتهم الأرض .

(شكل رقم ١٢)

فإذا كان الخوف من الموت راجعاً إلى أن الإنسان لا يدرك ماهية الموت على الحقيقة ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الموت ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها ، أى الأعضاء التى من مجموعها يتكون البدن . وإذا فسد البدن ، فليس معنى ذلك فساد النفس .

يقول ابن سينا محاولاً إثبات ذلك ومستفيداً من براهينه على جوهرية النفس الناطقة وروحانيتها^(١) وأنت إذا تأملت الجوهر الجسماني الذي هو أخس من ذلك الجوهر الكريم ، وجدته غير فان ولا متلاش من حيث هو جوهر ، وإنما يستحيل بعضه إلى بعض ، فتبطل خواص شيء منه وأعراضه ، فأما الجوهر نفسه فهو باق لا سبيل إلى عدمه وبطلانه . وأما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل استحالة ولا تغيراً في ذاته ، وإنما يقبل كما لاته وتعامات صورته ، فكيف يتصور فيه العدم والتلاشي^(٢) .

(١) راجع براهين ابن سينا على جوهرية النفس الناطقة وروحانيتها في كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ١٧٢ إلى ص ١٨٠ .

(٢) رسالة في دفع الغم من الموت ص ٥٠ .

وإذا قيل إن سبب الخوف من الموت يرجع إلى أن الإنسان لا يدري مصير نفسه ويخشى من تحللها ، فإن ابن سينا يرى أن النفس تبقى في راحة سرمدية ولذة أبدية ، إذ أن هذا الموت يعد كمالاً للإنسان ، لأن حد الإنسان هو أنه حيوان حي ناطق مائت ، ومن هنا يكون الموت تماماً له وكمالاً ، وبه يصير إلى أفقه الأعلى .

ولا ينسى ابن سينا — مستشهداً في ذلك برأى الحكماء — أن يقسم الحياة إلى قسمين : حياة إرادية وحياة طبيعية . ويقسم الموت إلى قسمين : موت إرادي وموت طبيعي^(١) (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٣) .

أما إذا قيل بأن الخوف من الموت راجع إلى ألم الموت العظيم ، إذ هو ألم أكبر من ألم الأمراض التي سبقت الموت وأدت إليه ، فإن ابن سينا يرى أن هذا يعد ظناً كاذباً ، لأن الألم إنما يرجع إلى الإدراك ، والإدراك للحى ، والحياة . ترجع إلى النفس ، فإذا فقد الإنسان نفسه ، فإنه لا يتألم طالما أن جسمه ليس فيه أثر للنفس^(٢) .

وإذا قيل بأن الخوف من الموت راجع إلى الخوف من العقاب ، فإن ابن سينا يرى أن هذا لا يعد خوفاً من الموت ، بل خوفاً من العقاب على الذنوب ، ويجب على الإنسان الابتعاد عن الذنوب ، وأن يفعل الحسنات دائماً حتى يتخلص من هذا الخوف : بمعنى أن الإنسان الذي يفعل ذنباً في حياته ، هو الذي يخاف من الموت ، أما الإنسان الذي يفعل الحسنات ، فإنه يقدم على الموت غير هباب ولا وجل .

يقول ابن سينا . أما من يخاف الموت لأجل العقاب ، فليس يخاف الموت ، بل يخاف العقاب ، والعقاب إنما يكون على شيء باق منه بعد الموت ، وهو لا محالة يعترف بذنوب له وبأفعال سيئة يستحق عليها العقاب ، وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل ، يعاقب على السيئات لا على الحسنات . فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت : ومن خاف عقوبة على ذنب وجب عليه أن يحترز ذلك الذنب ويحتمله^(٣) .

بقي لإرجاع خوف الناس من الموت ، إلى حزنهم على ما تركوه من مال وولد : وابن سينا — شأنه في ذلك شأن ما فعله بالنسبة لإبطال مخاوف الموت السابقة — يحاول أن يبطل هذا السبب .

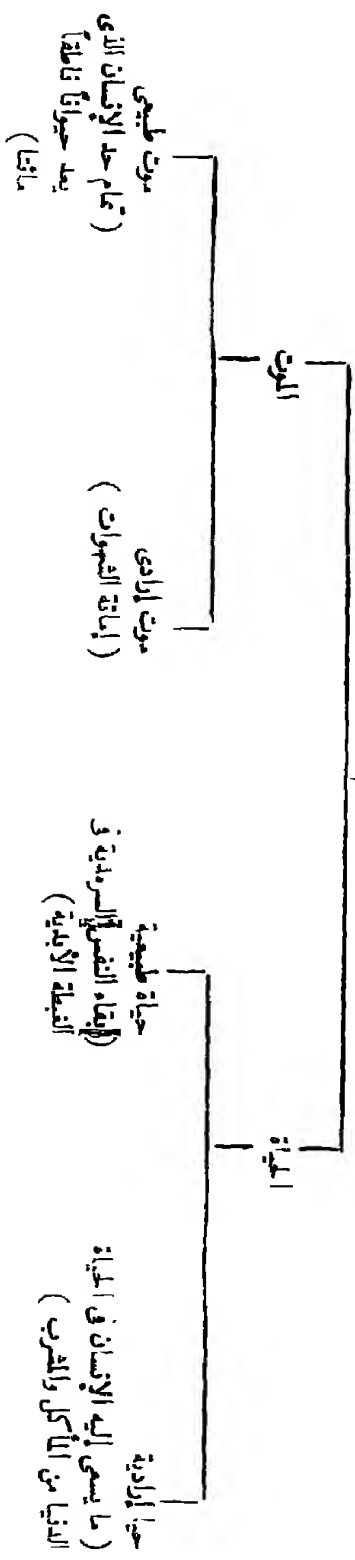
فهو يذهب إلى أن الإنسان من الموجودات الكائنة الفاسدة ، وكل كائن فاسد لا محالة ،

(١) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٢ - ٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٣ - ٥٤ .

أقسام الحياة والموت (عند ابن سينا)



(شكل رقم ١٣)

بمحيط إن من أحب أن لا يفسد ، فقد أحب أن لا يكون^(١) .

هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بأنه من الأفضل بقاء الإنسان دوماً ، فإن هذا يؤدي إلى إلى أن الأرض سوف لا تسع الناس إن مساحة الأرض محدودة ، ومن هنا فهي لا تسع الناس حتى لو كانوا قياماً ومتراصين . فكيف الحال إذن بالنسبة للناس في حالة سعيهم على الأرض . إن هذه الأرض ليس فيها الآن موضع لقدم ، حدث هذا في مدة يسيرة ، فكيف إذن يكون الحال لو امتد الزمن وتضاعف الناس على هذه المساحة الأرضية المحدودة : إن من يشتهي الحياة الأبدية ، ويكره الموت ، ويظن أن هذا ممكن ؛ فإنه قد وصل إلى حد كبير من الجهل والغباء^(٢) .

يقول ابن سينا مبرراً موت الإنسان ومبطلاً لخوفه من الموت : إن الحكمة الإلهية البالغة والعدل المبسوط بالتدبير المحكم ، هو الصواب الذي لا معدل عنه ، وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية فالحائف من الموت هو الحائف من عدل الله وحكمته ، بل هو الحائف من جوده وعظائه . فالموت إذن ليس بردى ، وإنما الردى هو الخوف منه ، فإن الذي يخاف منه هو الجاحد به وبذاته^(٣) .

وهكذا يرد ابن سينا على المخاوف التي تقال حول الموت . ولعلنا — كما أشرنا — نلاحظ حساً صوفياً عند ابن سينا في هذا المجال ، وارتباطاً بين ما يذكره في هذه الرسالة ، وما يذكره في كتاب الإشارات والتنبيهات حين حديثه عن أخلاق العارفين .

بيد أننا نلاحظ — في معرض نقد ابن سينا — أنه أخذ يدور حول مشكلة الموت دون أن ينفذ إلى صميم فلسفة الموت — . إنه يكتفى بعرض مخاوف الموت ثم سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض لمليها بطريقة تبتعد إلى حد كبير عما ينبغي أن يلتزم به الفيلسوف إن ابن سينا يعتقد بفكرة مسبقة ، هي أنه لا مبرر للخوف من الموت . فإذا وجد أفكاراً تعارض تماماً هذه الفكرة المسبقة ، لم يكلف نفسه الوقوف وقفة أطول عند هذه الأفكار ، لأنه بناء على الاعتقاد بهذه الفكرة ، يسارع بالرد على غيرها من أفكار تتنافى معها .

نقول أيضاً ، إن الحس الغائى الصوفى قد غلب عليه ، بل سيطر عليه سيطرة شبه تامة : وأنا هنا لست في مجال نقد أو معارضة لهذا الحس الصوفى الغائى في حد ذاته ، ولكننى أنقد

(١) المصدر السابق ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

استخدامه بهذه الطريقة ، بحيث إن بحثه في مجال الموت قد اصطبغ اصطباغاً شبه تام بهذا الحس الغائي الصوفي ، ولو كان ابن سينا ملتزماً بما ينبغي على الفيلسوف ، ملتزماً بخصائص الفكر الفلسفي ، لتوقف طويلاً قبل أن يسارع بدفع مخاوف الموت ودفعه لهذه المخاوف تابع من إيمانه بالتفاضل وتغليب الخير على الشر وغيرها من أفكار واتجاهات .

هذا بالإضافة إلى استخدامه عبارات خطائية تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطائية — كما رأينا في الفصل الأول — لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أنه بذل جهداً في هذه الرسالة ، ولكنه لم يتقدم خطوة لها أهميتها الفلسفية ، نحو تبديد مخاوف الموت . ودليلنا على ذلك ، أنه برغم ما بذله ، فإن مشكلة الموت ما زالت من المشكلات التي يبحث لها الإنسان عن حل : تماماً كما يبحث في مشكلة الحياة .

إننا لا نطالب ابن سينا بحل قاطع لهذه المشكلة ، فهذا ليس من طبيعة الفلسفة والتفلسف ، ولكن فرق وفرق كبير بين أن نتقدم خطوة نحو البحث في مشكلة الموت ، وبين أن تعالج المشكلة بهذه الصورة السينوية .

١٠ - رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها :

هذه الرسالة تعد إجابة عن سؤال سألها لابن سينا . أبو سعيد بن أبي الخير إنه يسأله عن سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان^(١) .

ونستطيع القول بأن لهذه الرسالة بعض الدلالات الصوفية . وإذا تساءلنا عن وجه التشابه بين محتويات هذه الرسالة ، وبين أى نمط من أنماط الإشارات والتنبيهات ، باعتباره أهم كتبه في هذا المجال ، مجال التصوف . قلنا إن هذه الرسالة تشبه من بعض الوجوه ما يحدثنا ابن سينا عنه في النمط العاشر ، من بيان لأسرار الآيات ، أى الأفعال الغريبة والكرامات التى تحدث عن العارفين دون غيرهم ، وكيف أننا نجد تأثيرات من العالم العلوى فى العالم السفلى ، وتحدث عن هذه التأثيرات مجموعة من الأفعال على يد بعض الناس دون غيرهم من بقية أفراد البشر .

وابن سينا فى هذه الرسالة يتحدث عن تأثير النفوس التى غادرت الأبدان بعد الموت ، فى نفوس أخرى فى هذا العالم ، نقول إن العقول السماوية تؤثر فى عالمنا الأرضى . ومن هنا نجد - فيما يرى ابن سينا - فائدة للدعاء والزيارة .

فى الدعاء والزيارة اتصال بين نفوس فارقت أبدانها ونفوس غير مفارقه ، بغية جلب خير أو دفع ضرر . وفى الزيارة أيضاً ، كزيارة بيت الله حيث تجتمع العقائد ، نجد حكماً عجيبة فى خلاص النفوس من عذابها ، وإعراضاً عن متاع الدنيا وطيباتها ، وانصرافاً للفكر إلى قدس الجبروت ، والاستدامة بشروق نور الله تعالى فى السر^(٢) .

(١) ص ٤٤ - ٤٥ من نشرة مهرن mehren .

(٢) رسالة فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها من ص ٤٥ حتى ص ٤٨ .

١١ - رسالة في ماهية الصلاة ^(١) :

هذه الرسالة تتضمن بعض الجوانب التي ترتبط من قريب أو من بعيد بما نجده في رسائله للنفسانية والإلهية ، وأيضاً رسائله التي حللناها منذ قليل ، وهي رسائله في دفع الغم من الموت ، حين حديثه عن سعادة النفس وشقاؤها ، وعن المعاد الروحاني .

إنه يذهب إلى أن سعادة النفس الخيرة تتمثل في اتحادها بالعقل الفعال ، وإن كان اتحاداً ليس تاماً . أما النفوس الأخرى فحظها الشقاء الأبدي . وكما نقول إن ضعف الجسم يترتب عليه المرض ، فكذلك نقول إن العذاب يعد نتيجة لازمة للنفس الشريرة ^(٢) .

كما نجد نوعاً من الارتباط بين ما يبحثه ابن سينا في هذه الرسالة ، وبين حديثه في الإشارات والتنبيهات عن مقامات العارفين وأحوالهم ودرجاتهم .

وتنقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول . يتحدث ابن سينا في الفصل الأول عن ماهية الصلاة :
ويبين في الفصل الثاني ، كيف أن الصلاة تنقسم إلى ظاهر وباطن ، ويدرس في الفصل الثالث كيفية تعلق كل قسم من هذين القسمين ، بصنف من الناس :

قلنا إن موضوع الفصل الأول البحث في ماهية الصلاة . فابن سينا يبين لنا أن فعل النفس الإنسانية الناطقة يعد أشرف الأفعال ، لأنها أشرف الأرواح ، ففعلها هو التأمل في الصنائع والتفكير في البدائع ^(٣) . وهذا الفعل ، أي فعل النفس الإنسانية الناطقة يختلف عن أفعال النفس النباتية والنفس الحيوانية .

ويرى ابن سينا أن الصلاة هي تشبه النفس الناطقة الإنسانية بالأجرام الفلكية ، والتعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب السرمدي ومن هنا نفهم قول الرسول (ص) الصلاة عماد الدين . والدين يعد تصفية للنفس الإنسانية عن الهواجس الشيطانية والبشرية والإعراض عن الأعراض الدنيوية .

معنى هذا أن ابن سينا إذا كان يرى في الصلاة تشبهاً من جانب النفس الناطقة بالأجرام الفلكية ، فإن مرد ذلك أن هذه الأجرام السماوية والخواهر العلوية تعد أتم المخلوقات لبعدها عن الفساد والتغير . وإذا كان الدين يصنف النفس من الشوائب ، والصلاة عماد هذا الدين ، فإن

(١) نشرها مهران mheren ضمن مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ٢٨ إلى ص ٤٣ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠٥ من الترجمة العربية .

(٣) رسالة في ماهية الصلاة ص ٣٢ - ٣٣ .

في الصلاة اقتراباً من الكمال ، كما تكون الأجرام الفلكية مقتربة من الكمال .

ويبدو لنا أن هذه الفكرة من جانب ابن سينا تشبه من بعض الزوايا ، فكرة الكندي التي يعبر عنها من خلال رسالته في « سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » فالأجرام العلوية تطيع الله كما نطيعه نحن أفراد البشر عن طريق الصلاة والصيام وغيرهما من عبادات .
ويختم ابن سينا الفصل الأول من رسالته ، مبيناً حقيقة الصلاة ، ومعبراً عن ذلك بلغة صوفية إلى حد كبير .

فهو يقول : « إن العبادة هي معرفة واجب الوجود ، وعلمه بالسر الصافي ، والقلب النقي ، والنفس الفارغة : فإذا حقيقة الصلاة معرفة علم الله تعالى بوحداية وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلواته . وأعني بالإخلاص ، أن يعلم صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع ، ولا للإضافة فيه مترع . فن فعل وصلّى هذا ؛ فقد أخلص وما غوى . ومن لم يفعل ؛ فقد افترى وكذب وعصى ^(١) » .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا في هذا الفصل حقيقة الصلاة ، فإنه حين ينتقل من هذا الفصل الأول إلى الفصل الثاني ، يبين لنا كيف أن الصلاة تنقسم إلى قسم ظاهر وقسم باطن . إن القسم الظاهر هو القسم الرياضي والقسم الباطن هو القسم الحقيقي .

ويبدو لنا ابن سينا في هذه الفرقة مفرقاً بين ظاهر الشرع وباطن الشرع ، وهي تلك التفرقة التي نجدتها عند بعض المتصوفة (راجع القسم الأول من هذا الفصل) .
فهو يرى أن الظاهر هو المأمور به شرعاً والمعلوم وضعاً ، ألزمه الشارع وكلف الإنسان به وسماه صلاة ، فإن هذه الصلاة تعد قاعدة الإيمان . ومن هنا نفهم قول الرسول (ص) لا إيمان لمن لا صلاة له . كما أن هذه الصلاة تعد أشرف الطاعات ومرتبها أعلى من سائر العبادات ^(٢) .

وإذا كان هذا القسم من الصلاة يعد قسمًا معبراً عن الظاهر والرياضي ، فإن سبب ذلك أنه يرتبط بالأجسام كالقراءة والركوع والسجود . والهدف منها متابعة روح الإنسان لجسمه حتى يفترق الإنسان عن الحيوان . فالله قد كلف بها إنساناً عاقلاً بالغاً لكي يشبه جسمه بروحه ، من التضرع إلى خالقه تعالى ، حتى يفارق البهائم . فإن البهائم متروكة عن الخطاب ، لا تخضع للثواب والعقاب والحساب . وأما الإنسان فإنه مخاطب معاقب مثاب لا مثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية ^(٣) .

(١) المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦ .

يقول ابن سينا إن الشارع قد علم أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل ، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبيعية ، فسلك طريقه ومهد قاعدة ترتبط بظواهر الإنسان وبها يفترق الإنسان عن التشبه بالبهائم^(١) .

هذا عن القسم الأول ، وهو القسم الظاهر . أما القسم الثاني . فهو الباطن الحقيقي . إنه مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأماني .

إن هذا القسم يجرى مجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية . إنه يتمثل في مناجاة الرب .

ونود أن نشير إلى أن المناجاة التي يقصدها ابن سينا ، ليست مناجاة بالأعضاء الجسمية ولا بالألسن الحسية ، ولكنها تضرع إلى الرب بالنفس الناطقة العالمة العارفة بوحانية الله الحق من غير إشارة بجهة .

ويدافع ابن سينا عن ذهابه إلى أن هذه المناجاة ليست بالأعضاء الحسية ، بالقول بأن المناجاة الحسية لا تصلح إلا بالنسبة لمن يحيط به مكان ويطراً عليه زمان . أما الواحد المنزه الذي لا يحيط به مكان ، ولا يدركه زمان ، ولا يشار إليه بجهة من الجهات ، ولا تتغير ذاته في وقت من الأوقات ، فمناجاته لا تكون مناجاة حسية لأنه عائب عن الحس غير مرئي . ومن عادة الجسم أن لا يناجى ولا يجالس إلا من يراه ويشير إليه . فحينئذ تكون المناجاة الحسية مع الغائب محالة ، ولا بد أن تكون مناجاة نفسية .

يقول ابن سينا : إن مناجاته تعالى بالظواهر بحسب المظنون والموهومات أحل المحالات . وقول النبي (ص) إن المصلى يناجى ربه ، محمول على عرفان النفوس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان وجهات المكان . فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية . ويبصرون الإله بصيرة ربانية لا رؤية جسمانية . فيبين أن الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية ، والتعبد المحض هو المحبة الإلهية والرؤية الروحانية^(٢) .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا الفرق بين القسم الظاهري والقسم الباطني . ورفع من شأن القسم الباطني على القسم الظاهري ، فإنه يرى أن لكل قسم فريقاً من الناس .

ولكن كيف توصل إلى ذلك ؟

إنه يذهب إلى أن الإنسان متفاوت بحسب تأثير قوى الأرواح المركبة فيه . فمن غلب عليه

(١) المصدر السابق ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ - ٣٨ . وإذا كان ابن سينا يعلى القسم الباطني على القسم الظاهري ، فإنه يستدل على ذلك بقوله تعالى : إن الصلاة تهي عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر ، والله يعلم ما تصنعون .

طبعه الحيوانى فإنه عاشق للبدن . ويجب نظامه وتربيته وصحته وأكله وشربه ولبسه وجلب منفعة ودفع مضرته . وهذا الصنف يعد من عداد الحيوانات . إن أيامه مستغرقة فى الاهتمام ببدنه ، وأوقاته موقوفة على مصالح شخصه . إنه غافل عن الخالق . جاهل بالحق . ولا يجوز له أن يتهاون بأوامر الشرع حتى يفيض الله عليه بخوده ويحجيه من عذاب وجوده ويوصله إلى منتهى أمله (١) .

أما الصنف الثانى . فهو من غلبت عليه فواه الروحانية ، وسيطرت عليه النفس الناطقة . وتجرد عن الاشتغال بالأشياء الدنيوية وهذا الصنف هم أصحاب التعبد الروحانى (٢) . وهكذا يكشف لنا ابن سينا عن ماهية الصلاة ومعناها ، وكيف تنقسم الصلاة إلى ظاهر وباطن . وتعلق كل قسم بصنف من الناس .

(١) المصدر السابق ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

١٢ - رسالة الطير :

هذه الرسالة بتشبيهاها ورموزها تذكرنا من بعض الجوانب بقصة حي بن يقظان لابن سينا .

ولا تخلو هذه الرسالة من بعض الدلالات الصوفية ولكنها دلالات لا يعبر ابن سينا عنها بوضوح ، ولذلك قد تختلف التأويلات بشأنها .

وعلى كل فإننا نجد فيها دعوة إلى التخلص من قيود المادة سعياً وراء الروح وهذا التخلص مما هو مادي (الأدنى) إلى ما هو روعي (الأعلى) هو ما يسعى إليه الصوفية بمجاهداتهم وعن طريق المقامات التي يرتقون فيها من مقام إلى مقام .

بيد أنه من التعسف تأويل هذه الرسالة في كثير من جوانبها تأويلاً صوفياً ، نظراً لأنها غير مقطوعة الصلة ببعض الجوانب الفلسفية الرئيسية عند ابن سينا . إنه إذا كان يفضل الروح على الجسد الذي يعد سجنًا للروح ، فإننا نجد هذا الموقف من جانبه حين يتحدث عن مجالات إلهية ومجالات نفسية في مؤلفاته العديدة . ولكن الأثر الأفلاطوني يعد موجوداً في هذه الرسالة أكثر من رسائل أخرى له فيها الأثر الأرسطي .

وكل ما نريد قوله هو أن المعاني والرموز الصوفية موجودة في ثنايا هذه الرسالة ، وإن كان من الصعب تأويل كل الرسالة تأويلاً صوفياً^(١) .

(١) نشرها مهرن mehren مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ٢٢ إلى ص ٤٨ وراجع تعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريعة . على هذه الرسالة ومقارنتها برسالة الطير للغزالي ، وذلك في حواشي ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام » لدى بورمن ص ٢٢٤ إلى ص ٢٢٨ وراجع أيضاً .

١٣ - رسالة في القدر^(١) :

هذه الرسالة لا تخاو هي الأخرى من بعض الدلالات الصوفية . بل إن هذه الدلالات في هذه الرسالة تعد أكثر بروزاً مما نجده في رسائل أخرى له كرسالة العروس ورسالة العشق وغيرها .

والموضوع الرئيسى الذى يبحثه ابن سينا في هذه الرسالة - كما يدل على ذلك عنوانها - هو موضوع القضاء والقدر .

وإذا كنا قد قلنا بأن ابن سينا يتجه في هذه الرسالة اتجاهًا صوفيًا . فإن سبب ذلك أنه يسلم بالقضاء والقدر ، ويتجه اتجاهًا جبريًا . وهو الاتجاه الذى نجده عند الزهاد والعباد والمتصوفة . إنهم لا يوافقون على القول بحرية الإرادة عند الإنسان ، قائلين إن كل ما في الكون من كائنات . ومن أفعال لهذه الكائنات ، إنما ينسب إلى الله تعالى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان يتجه في هذه الرسالة نحو القول بالجبر والتسليم بالقضاء والقدر . فإن هذا الاتجاه من جانبه يعد مخالفًا لكثير من الآراء التى نجدها في مجالات فلسفية عديدة بحث فيها ولا نجد فيها هذا الاتجاه .

فدراسته مثلاً للعلاقة بين الأسباب والمسببات . وقوله بعلل أربع هي العلة المادية والعلة الصورية والعلة الماعلة والعلة الغائية . هذا المجال من الدراسة عنده يعد مجالاً يتجه فيه ابن سينا اتجاهًا عقلائيًا إلى حد كبير وذلك غير اتجاهه في هذه الرسالة وغيرها من رسائل تتسم بالسمة الصوفية .

قلنا إن ابن سينا يؤيد في هذه الرسالة القول بالجبر إلى حد كبير . ولكن المقدمات التى أدت به إلى هذا القول ، غير المقدمات التى أدت بالأشاعرة إلى الاتجاه اتجاهًا جبريًا برغم قولهم بفكرة الكسب التى فيما نرى من جانبنا أنها فكرة جبرية .

صحيح أن النتيجة التى وصل إليها ابن سينا تعد مطابقة إلى حد كبير مع النتيجة التى وصل إليها الأشاعرة . ولكن المقدمات عنده تختلف عن المقدمات عند الأشاعرة . إن الحس الصوفى عنده يعد مقدمة أدت به إلى نتيجة تتمثل في نسبة كل شيء إلى الله تعالى . والحس الجدلى

(١) نشرها مهنر mehren مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ١ إلى ص ٢٥ . وانظر أيضاً تحليل الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة لهذه الرسالة ، وذلك في حواشى ترجمة لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور من ص ٢١٢ إلى ص ٢٢٤ .

الدينى يعد مقدمة أدت بالأشاعرة إلى القول بالجهر أو هكذا يظنون .

وفى هذه الرسالة نجد شخصيات ثلاثة يدور بينهم الحوار شخصية المتكلم ، وهو متكلم معتزلى لا أشعري ، نظراً لأنه يقول بالاختيار ويرى أن المقدر لا سلطان له إلا على عدد من الأسباب مضبوط . إذ لو كان القدر مصدر أفعالنا ، لما وعدنا الله بالثواب وتوعدنا بالعقاب ، كما أنه يتخذ من العقل مرشداً له وهادياً ؛ ومن هنا فإن هذه الشخصية التى نجدها فى هذه الرسالة تعد كما قلنا شخصية معبرة عن رأى الاعتزالى فى موضوع القضاء والقدر لا عن رأى الأشعري . والشخصية الثانية هى شخصية ابن سينا . أما الشخصية الثالثة فهى شخصية حى بن يقطان ، وابن سينا يعبر عن آرائه من خلال شخصية حى بن يقطان .

ثالثاً : اللذة الباطنة الحسية

« العارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن . وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا » .
(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٤ ص ٧٧٤)

ويتضمن هذا الجزء العناصر والنقاط الآتية :

- ١ - تمهيد .
- ٢ - اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية .
- ٣ - الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال .
- ٤ - نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا من خلال منظور عقلاني .

ثالثاً - اللذة الباطنة واللذة الحسية :

١ - تمهيد :

اتضح لنا فيما سبق كيف أن بعض مؤلفات ابن سينا تتضمن جذوراً وجوانب صوفية . هذا إذا نظرنا إلى التصوف لا على أنه تجربة روحية عاطفية عاشها صاحبها ، بل على أنه تعبير بصورة من الصور عن جانب وجداني غير عقلي . بمعنى أن حياة ابن سينا المغرقة في الذات الحسية والشهوات . بالإضافة إلى مشاغله السياسية والاجتماعية العديدة^(١) ، لم يتيحا له الفرصة لأن يعيش كما ينبغي أن يعيش الزاهد العابد . ولا أن يحيا كما يحيا المتصوف الذي يمر بالأحوال والمقامات .

قد يقال إن ابن سينا قد ارتضى التصوف طريقاً له في نهاية حياته ، بدليل الجزء الذي كتبه في الإشارات والتنبيهات ، والذي يعد - كما يذهب كثير من المصنفين لكتبه آخر كتبه .

ولكن هذا القول لا نرتضيه ولا نوافق عليه . طالما أننا نجد بعض الجذور الصوفية في فلسفته والتي عبر عنها في كتب أخرى غير كتاب الإشارات والتنبيهات ، ومنها كتب متقدمة . وكل ما في الأمر أن الجزء الذي كتبه في آخر مؤلفاته يعد - كما سبق أن ذكرنا - أو في وأدق ما كتبه عن الجانب الصوفي . وإذا كنا قد نبهنا أكثر من مرة إلى أن التصوف عنده ليس كتصوف الكثيرين ممن أقاموا تصوفهم على أسس راسخة من الزهد والعبادة ، فإن هذا يؤكد لنا أن هذا الجزء الذي كتبه في الإشارات والتنبيهات لا يعنى تحولاً رئيسياً من منهج فلسفي إلى منهج صوفي .

معنى هذا كله أن المشكلة الرئيسية التي يجب أن ندير بحثنا حولها حين دراسة فكر ابن سينا ، وخاصة أننا بصدد الحديث عن ثورة العقل في الفلسفة العربية . هي كالآتي : هل كان ابن سينا في هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التي بحثها معبراً عن منهج عقلي فلسفي أم معبراً عن منهج صوفي قلبي وجداني ؟ متى كان ابن سينا ملتزماً بالمنهج العقلاني ومتى كان متخلياً عن هذا المنهج إلى منهج آخر ؟

قلنا هذا فيما سبق ونكرر على القول به لأنه سيبتين لنا عند ابن سينا نوعاً من التزاوج بين بعد فلسفي وبعد صوفي . قد نجد عنده فكرة فلسفية لها جذورها الصوفية . وقد نجد عنده فكرة

(١) راجع في تفصيلات حياة ابن سينا، كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣١ - ٣٧ .

صوفية ترتبط من قريب أو من بعيد بالبعد الفلسفى . ومهمتنا الآن الفصل والكشف عن كل فكرة من الأفكار وهل لها بعدها الفلسفى أم كان لها بعدها الصوفى . وبما سيسهل مهمتنا إلى حد ما فى القيام بهذا الفصل والكشف أن خصائص الفكر الفلسفى يختلف عن خصائص الفكر الصوفى :

وإذا كنا نركز دراستنا الآن على كتاب الإشارات والتنبيهات ، فإن سبب ذلك — كما سبق أن أشرنا أكثر من مرة — أنه أوفى ما كتبه فى هذا المجال ، كما يمثل بلورة لكثير من المبادئ والخلنور التى سبق أن عبر عن بعضها بصورة متناثرة فى مؤلفات ورسائل أخرى له ، وسبق أن أشرنا إليها (راجع ثانياً من هذا الفصل) .

٢ - اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية :

يبدأ ابن سينا بحثه للجانب الصوفي في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ، بالنمط الثامن وموضوعه « البهجة والسعادة » ، فيرى أن العوام قد يرون أن اللذات القوية هي اللذات الحسية ، بحيث تكون ما عداها من لذات ، لذات ضعيفه ، أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة ●

ويرد ابن سينا على هذا الزعم ، بأن يبين لهذا الفريق من الناس بأننا قد نترك لذة حسية ، في سبيل لذة أخرى غير حسية ومن أمثلة ذلك :

١ - لاعب الشطرنج مثلاً قد يعرض له نوع من الطعام فيرفضه مفضلاً اللذة التي يجدها في لعب الشطرنج .

٢ - طالب العفة والرئاسة قد يؤثر الحشمة على المنكوح والمطعوم .

٣ - الكريم قد يؤثر لذة إثارة الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة ، على لذة التمتع به .

٤ - كبير النفس ينظر باستخفاف إلى الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك في سبيل المحافظة على ماء الوجه . بل إنه قد يهجم على العدو متعرضاً للخطر ، نظراً لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت . فهذه اللذة أفضل عنده من لذة الحياة .

ومن هذه الأمثلة وغيرها ينتهي ابن سينا إلى القول بأن اللذات الباطنة تعد أعلى وأسمى من اللذات الحسية^(١) .

ونستطيع اعتماداً على شرح الطوسي^(٢) لهذا الجانب ، وضعه في صورة قياسية كالآتي :

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٨ ص ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ . ويقول ابن سينا في القسم الإلهي من كتاب الشفاء (ص ٤٢٧) : « وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهلك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الظفرين ، استخففت بالشهوة ، إذا كنت كريم النفس . والأنفس العامة أيضاً ، فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام القاذبة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء حالة . وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر في وأصدادها على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية . فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء . فكيف في الأمور البهية العالية ؟ ألا إن النفس الحسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير . » .

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١ ص ٧٥٠ - ٧٥١ .

الفرد قد يؤثر لذة غير حسية على لذة حسية (مقدمة صغرى)
كل ما هو أثر عند شخص فهو ألد بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ (مقدمة كبرى) .

... اللذة غير الحسية (الباطنة) أعلى من اللذة الحسية (النتيجة)
ولم يقتصر ابن سينا على إثبات ذلك بالنسبة لكائن الناطق فقط . أى الإنسان . بل إنه يدل عليه بالنسبة للحيوانات العجم . فهو يرى مثلاً أن كلاب الصيد قد تؤثر اللذة^(١) الوهمية التى تنالها حين تتوقع لإكرام صاحبها لها . على لذة الأكل برغم جوعها .
والمرضعة من الحيوانات قد تفضل أولادها على نفسها . بل إنها قد تخاطر للدفاع عن أولادها وحمايتهم أعظم من مخاطرتها للدفاع عن نفسها^(٢) .
وإذا قال قائل بأننا لو وصلنا إلى حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فإننا لا نجد سعادة لنا ، فإن ابن سينا يرى فى معرض الرد على هذا القول . أن القائل بهذا يجب أن يبصر ويقال له : يا مسكين ! لعل الحال التى للملائكة وما فوقها ألد وأبهج من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها^(٣) .
وبهذا يدل ابن سينا بعد ضرب أمثلة من أفعال الحيوانات الناطقة وغير الناطقة على أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الحسية الظاهرة .
وإذا كانت هذه اللذات الباطنة لذات غير عقلية ، فكيف الحال إذن فى اللذات العقلية ؟
إن هذه اللذات العقلية أفضل وأعظم من اللذات الأخرى .
يقول ابن سينا فى آخر الفصل الأول من النمط الثامن : إذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما ظنك بالعقلية^(٤) .

(١) يعرف ابن سينا اللذة بأنها إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . ويعرف الألم بأنه إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر (الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ٣ ص ٧٥٣ - ٧٥٤) .

(٢) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥١ .

(٣) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥٢ .

(٤) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥١ .

٣ - الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال :

نود الآن الإشارة إلى بعض الأمور التي تنهض دليلاً على ما قلناه من أننا نجد في تصوف ابن سينا تأثراً بأبعاد فلسفية ، وتأثراً في أفكاره الفلسفية بأبعاد صوفية . أى ذلك الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي .

(١) حين يبرهن ابن سينا على جوهرية النفس الناطقة^(١) وخاصة في دليل الإنسان المعلق في الفضاء نراه يميز تمييزاً حاسماً قاطعاً بين النفس والجسد ، ويثبت وظائف للنفس لا يستطيع الجسم أن يقوم بها . وهذه التفرقة الحاسمة بين نفس وجسد في معرض تدليله على جوهرية النفس يذكرنا بتفرقة بين لذات عقلية باطنية ولذات حسية . فإذا كانت النفس أعلى وأسمى من الجسد ، فإنه نتج له القول بأن اللذات الباطنية العقلية أسمى من اللذات الظاهرة الحسية .

(ب) إذا كان تفصيلاً للصورة على المادة وللنفس على الجسد نذيراً بما انتهى إليه في تصوفه ، فإن نظريته في المعرفة كانت كذلك أيضاً^(٢) .

إننا لو قارنا بين مختلف كتبه ورسائله في هذا المجال ، وجدنا آراء متعارضة في بعض جوانبها وهذه الآراء تنجبه نحو تفسير المعرفة تفسيراً حسيّاً عقليّاً تارة وتفسيراً إشراقياً تارة أخرى إنه تارة يفسر عمل العقل باعتماده على الحواس ، أى استخلاص الكلّيات بتجربتها من الجزئيات التي تدركها الحواس . وتارة ينسب إلى العقل الفعال وهو خارج عن القوى العقلية ، إدراك هذه الكلّيات وتفسير عملها ، بمعنى أن تصور الكلّي يكون راجعاً إلى العقل الفعال أكثر من رجوعه إلى قوة التجريد الخاصة بالعقل الإنساني .

إنه يذهب في طبيعيات « الشفاء » وفي رسالته في « أحوال النفس » إلى أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج .

وهو يرى أن هذا العقل تكون نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . فإذا كانت الشمس تبصر بذاتها بالفعل ، وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً ، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا .

(١) راجع تفصيلات هذا الموضوع في كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢) راجع في هذا المجال كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٨٣ وما بعدها تحت عنوان

« قوى النفس الإنسانية والعقول التي توجد لها » .

بل إنه في بعض الفصول من القسم الطبيعي من كتاب الإشارات والتنبيهات ، يشبه عمل العقول وخاصة العقل الفعال ، تشبيهات تعد قريبة إلى حد ما من التشبيهات الصوفية ، مشيراً إلى الآية القرآنية : « الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة . الزجاج ككأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضيء . ولو لم تمسسه نار نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء . ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شيء عليم .

دليل هذا قول ابن سينا : ومن قواها - أي النفس الإنسانية - ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل . فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكاة . ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتأهل بها لاكتساب الثواني : إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفي . أو بالحدس ، فهي ريت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلاً بالملكة . وهي الزجاجاة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار . ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكال : أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهي نور على نور . وأما القوة . فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمتشاهدة متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً . وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ، وون الهيولاني أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار^(١) .

ويمكن اعتماداً على رسالة ابن سينا « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم^(٢) وأمثالهم » وعلى شروح نصير الدين الطوسي^(٣) على الإشارات والتنبيهات ، توضيح ذلك عن طريق الشكل

(١) الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي - الفصل العاشر من ص ٣٦٣ حتى ص ٣٦٧ .

(٢) ص ١٢٠ وما بعدها .

(٣) يرى نصير الدين الطوسي في معرض شرحه (ص ٣٦٦ وما بعدها) ، على هذه الفكرة ، أن هذه الفكرة لما كانت مطابقة لقول الله تعالى ، وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فإن ابن سينا قد فسر مراتب العقل بما تشير إليه الآية القرآنية على النحو التالي :

١ - « المشكاة » شبيهة بـ « العقل الهيولاني » ، لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور - لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها .

٢ - « الزجاجاة » شبيهة « بالعقل بالملكة » لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول .

٣ - « الشجرة الزيتونة » شبيهة « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

٤ - « الزيت » شبيه « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .

الآتي (انظر شكل رقم ١٤) الذى نجد فيه ما يقابل الكلمة القرآنية (الطابع الصوفي) من مصطلح فلسفى فى نظرية ابن سينا فى المعرفة .

الكلمة القرآنية والمصطلح الفلسفى

(عند ابن سينا)

العقل الفعال	_____	النار
العقل بالفعل	_____	المصباح
العقل المستفاد	_____	نور على نور
القوة القدسية	_____	يكاد زيتها يضىء ولولم تمسه نار
الحدس	_____	الزيت
الفكرة	_____	الشجرة الزيتونة
العقل بالملكة	_____	الزجاجة
العقل الهولاني	_____	المشكاة

(شكل رقم ١٤)

-
- ٥ - والى « يكاد زيتها يضىء ولولم تمسه نار » ، شبيه « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل بالفعل ولولم يكن شئ يخرجها من القوة إلى الفعل .
- ٦ - « نور على نور » « بالعقل المستفاد » ، فإن الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر
- ٧ - « المصباح » شبيه « بالعقل بالفعل » لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه
- ٨ - « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .

٤ — نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا في خلال منظور عقلافي :

يود قبل أن نتقل من دراستنا لهذا المجال من التصوف السينوي ، إلى البحث في مجال آخر من مجالات هذا التصوف ، أن نقول في معرض نقد ابن سينا ، إنه كان يجدر به عدم الفصل بهذه الصورة بين نفس وجسد ، أو بين لذات عقلية باطنية ولذات حسية .

ولكنها فكرة الأفضل والأشرف التي تمسك بها فلاسفة العرب والتي أدت بهم إلى نتائج خاطئة إلى أكبر حد .

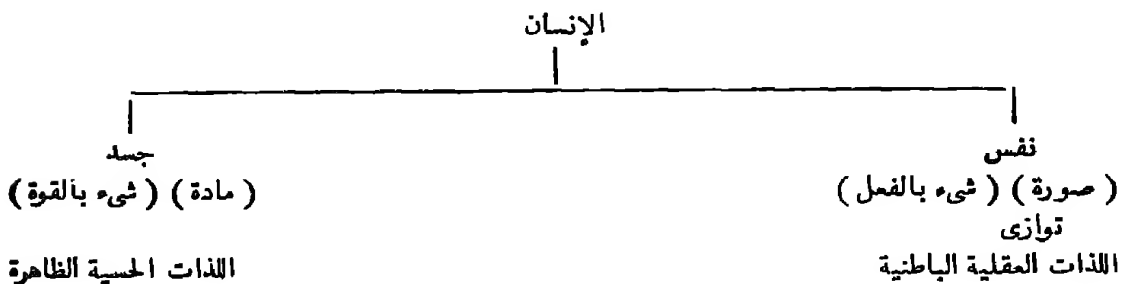
لأنهم إذا وجدوا شيئين أ ، ب كانوا يصرون على مفاضلة واحد منهما على الآخر ، بدلا من القول بالتكامل بينهما .

ولكن ما الفائدة التي نجنبها من ضرورة القول بفكرة الأفضل والأشرف والتي تقدم لنا تصوراً كيفياً لا تحديداً كمياً . ما فائدة الاستناد إليها في مجال المقارنة بين النفس والجسد أو في مجال اللذات الحسية واللذات العقلية .

إن ابن سينا كان بإمكانه الابتعاد عن هذه التفرقة الحاسمة والتي قد لا تتيح مجالاً للالتقاء بين أ (نفس مثلاً) ، ب (جسد مثلاً) ، والقول بدلا من ذلك بفكرة التكامل والتعاون والاتصال .

ولكنها التفرقة بين الصورة والمادة ، هذه التفرقة هي التي أدت به إلى ما أدت . الصورة أسمى من المادة لأن الصورة تمثل الشيء بالفعل والمادة تمثل الشيء بالقوة . وما هو بالفعل أفضل مما هو بالقوة ، فينتج إذن أن الصورة عنده أفضل من المادة ، وهذه المادة هي التي تتحرك شوقاً نحو الصورة . وإذا كانت النفس توازي الصورة بالنسبة للكائنات الحية ، فلا بد في رأيه من القول بأفضلية النفس على البدن ، وهذه الأفضلية هي نفسها التي طبقها في معرض مقارنة بين لذات عقلية باطنة ولذات حسية ظاهرة (راجع شكل رقم ١٥) .

اللذات للعقلية والحسية وارتباطها بالنفس والجسد



(شكل رقم ١٥)

رابعاً — العارفون : مقاماتهم وصفاتهم

« العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبد له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه . لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه . هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الوساطة إلى شيء غيره هو الغاية ، وهو المطلوب دونه » .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٥ ص ٨١٠ - ٨١٥)

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- ١ — تمهيد .
- ٢ — العارفون المنتزهون وخالصهم إلى عالم القدس .
- ٣ — مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق .
- ٤ — الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين .
- ٥ — التفرقة بين الزاهد والعايد والعارف .
- ٦ — الصلة بين فعل الزاهد والعايد ، وإثبات النبوة .
- ٧ — قصد العارف أفضل من قصد غير العارف .

رابعاً — العارفون : مقاماتهم وصفاتهم :

(١) تمهيد :

بينما فيما سبق كيف أن ابن سينا قد ذهب إلى النخط الثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات إلى أن اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية الظاهرة مقدماً على ذلك بعض الأدلة سواء من السلوك الإنساني أو السلوك الحيواني . كما كشفنا عن مدى الارتباط بين البعد الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال من مجالات دراسته للتصوف . وأخيراً اقتصرنا على توجيه النقد إلى فكرة واحدة من الأفكار التي نرى من جانبنا أنها تعد الأساس لتفرقة هذه بين اللذات الباطنة العقلية واللذات الحسية ، وهي فكرة الأفضل والأشرف .

ونريد الآن أن نتنقل من دراستنا لهذا المجال . إلى مجال آخر من المجالات التي بحث فيها ابن سينا ، وهذا المجال يتركز صول دراسة مقامات العارفين وصفاتهم .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بحث في النخط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات في مقامات العارفين . محدداً الصفات التي يتصفون بها ، ومبيناً لنا الفروق بين الزاهد والعابد والعارف ، إلا أن حديثه في هذا المجال لا يبدأ بالنخط التاسع ، بل يبدأ ببعض الفصول الأخيرة من النخط الثامن ، وهي فصول ستة تبدأ من الفصل الرابع عشر وتنتهي بالفصل التاسع عشر .

لهذا نجد أنه من المناسب الإشارة بإيجاز شديد إلى موضوع هذه الفصول ، إذ تعتبر كما ذكرنا مقدمات يبدأ بعدها في دراسة مقامات العارفين والصفات التي يتصفون بها .

ونستطيع أن نبلور المجالات التي بحث فيها ابن سينا قبل حديثه عن هذه المقامات والصفات ، والتي تعد كما ذكرنا مجموعة من المقدمات ، حول موضوعين هما : ما يحدث للعارفين المتترهين . الة تخلصهم من أدران البدن ، وأيضاً : مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق .

٢ — العارفون المتزهون وخلوصهم إلى عالم القدس :

نستطيع القول بأن هذا الموضوع ، والموضوع الذى يليه ، يعتبران حلقة الاتصال بين ما سبق أن بحثه ابن سينا (اللذات العقلية والحسية) ، وبين ما سيبحث فيه بعد ذلك وهو مقامات العارفين وصفاتهم .

فابن سينا يرى أن العارفين المتزهين^(١) ، إذا تخلصوا من أدران البدن ومن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وحصلت لهم اللذة العليا^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يرى أن هذه اللذة لا تعد مقصورة على حالة ما بعد الموت ، بل إنها قد توجد والنفس في البدن ، أى والإنسان على قيد الحياة . إذ أن من يستغرقون في تأمل الجبروت ، ويعرضون عن الشواغل الدنيوية ، يكون نصيبهم من هذه اللذة نصيباً كبيراً لدرجة أنه يشغلهم عن كل شئ .

ولعل هذا سبب قول ابن سينا عنهم ، بأنهم خلصوا إلى عالم القدس . إذ كان هذا القول — فيما يرى الطوسى^(٣) — يعنى أن العارفين كانوا على علم به ، فصاروا بعد الموت ذوى عيان له ، بمعنى أنهم إذا كانوا قد ذهبوا إلى عالم القدس أثناء الحياة ، فإن هذا لا يعد ذهاباً كلياً ، أما بعد الموت فإنه يعد ذهاباً بالكلية ، بحيث تحدث لهم اللذة العليا .

وإذا كان ابن سينا — كما سبق أن ذكرنا — قد دلل على أن اللذات الباطنة أفضل من اللذات الحسية الظاهرة ، فإنه في هذا المجال ، وهو في معرض القول بأن العارفين تحدث لهم اللذة حتى قبل الموت ، يدلل على ذلك ، بأن بعض النفوس إذا سمعت ذكراً روحانياً ، أصابها الوجد واللذة والفرح .

يقول ابن سينا : والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت ذكراً روحانياً ، يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق لا يعرف

(١) يرى الطوسى أن ابن سينا يقصد من لفظه « العارف » ، الكامل بحسب القوة النظرية ، ويقصد « بالمتزه » ، الكامل بحسب القوة العملية ، فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن الملائق الجسمانية . (شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات ص ٧٧٤ - ٧٧٥) .

(٢) الإشارات والتنبيهات (القسم الصوفى) ط ٨ ف ١٤ ص ٧٧٤ - ٧٧٥ . وراجع أيضاً كتاب الدكتور إبراهيم بيوى مذكور « فى الفلسفة الإسلامية » ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) شرح الطوسى ص ٧٧٥ .

سبيه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة . يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهس وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً^(١) .

وهكذا يكشف لنا ابن سينا عن اللذة التي تتحدث للعارفين المتزهدين في حالة ذهابهم إلى عالم للقدس والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلي (قبل الموت) .

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٨ ص ٧٧٦ .

٣ - مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق :

ذكرنا فيما سبق أن ابن سينا ، قبل بحثه في مقامات العارفين وصفاتهم ، يدرس موضوعين في الفصول الستة الأخيرة من النمط الثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات . وإذا كنا قد درسنا الموضوع الأول منهما . فإننا نتقل الآن إلى دراسة الموضوع الثاني من هذين الموضوعين .

ونود أن نشير إلى أن حديث ابن سينا عن مراتب الجواهر العاقلة^(١) يرتبط ارتباطاً رئيسياً بما نجده في رسالته في «العشق» والتي لا تخلو - كما سبق أن ذكرنا - من بعض الدلالات الصوفية يذهب ابن سينا إلى أن الجواهر العقلية مرتبة في خمس مراتب هي :

١ - المرتبة الأولى : مرتبة الله تعالى ، الواجب الأول . يقول ابن سينا : « أجل مبتهج بشيء ، هو الأول ، بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً ، الذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم . وهما منبعاً الشر^(٢) .

وإذا كان ابن سينا يرتب هذه الجواهر على أساس فكرتي العشق والشوق ، فإنه يرى أن هذه المرتبة الأولى مرتبة عشق لا شوق . (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٦) .

وهو يميز بين العشق والشوق . فالشوق يعد حركة نحو الكمال ، أي نحو الابتهاج . ولما كان الله كاملاً ، لا يغيب عنه شيء ، فإنه تعالى منزّه عن الشوق . أما العشق فإنه يعد معبراً عن الكمال .

يقول ابن سينا : كل مستأنق فإنه قد نال شيئاً ما . وفاته شيء ما ، وأما العشق فعنى آخر . والأول عاشق لذاته . معشوق لذاته ، عشق من غيره أو لم يعشق^(٣) .

ونود أن نشير إلى أن هذه اللفظة ، لفظة العشق ، عشق الله لذاته ، أخذها ابن سينا عن الفارابي ، حين كان يتحدث عن صفات واجب الوجود (راجع ثالثاً من الفصل الثاني) .

(١) نود أن نشير إلى أن ابن سينا قبل أن يبين لنا ترتيب الجواهر العاقلة ، يتحدث عن الخلود : وعلى أي نحو سيكون . وآراؤه في هذا المجال لا تخرج عن كتبه ورسائله الأساسية التي درس فيها هذا الموضوع كرسالة الأضحوية في أمر المعاد (راجع في ذلك كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٢ وما بعدها) .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٧٨٢ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٣ - ٧٨٤ . ونود أن نشير إلى أن فكرة الشوق لها بعض الجذور الأرسطية ، فالمادة تشاق الصورة . والعالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل .

مراتب الجواهر العقلية

(من خلال فكرتي العشق والشوق)

مرتبة عشق لا شوق	_____	(١) الأول تعالى
مرتبة عشق لا شوق	_____	(٢) العقول
النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الإنسانية		(٣)

في الحياة الدنيا	_____	في الحياة الأخرى
(عشق وشوق)		(عشق فقط)
(٤) النفوس الناطقة المتوسطة	_____	مرتبة عشق وشوق
(٥) النفوس الناطقة الناقصة	_____	مرتبة عشق وشوق
		(شكل رقم ١٦)

يلاحظ ما يلي :

- ١ - العشق أسمى من الشوق
- ٢ - العشق لكل المراتب (المراتب الخمس)
- ٣ - الشوق لبعض المراتب (المرتبة الثالثة (في الحياة الدنيا فقط) والمرتبة الرابعة والمرتبة الخامسة)

هذا بالإضافة إلى أنها مستخدمة عند بعض المتصوفة . وهذا ما أشار إليه الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا ^(١) ، حين قال إن ابن سينا لم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ ، لفظ العشق ، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور ، لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء ^(٢) ، والحققين من أهل الذوق .

٢ - المرتبة الثانية : مرتبة العقول .

هذه المرتبة لا تخالطها القوة ، ولذلك فهي مرتبة عشق لا شوق .

يقول ابن سينا عن هذه المرتبة الثانية ، بعد حديثه عن المرتبة الأولى (الله تعالى) : « ويتلوه — أى الله تعالى — المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية للقدسية . فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خلص أوليائه القديسين ، شوق ^(٣) .

(١) ص ٧٨٤ .

(٢) يرجح أنه يقصد بالإلهيين الحكماء ، الفارابي أساساً كما سبق أن أشرنا .

(٣) الإشارات والتنبيهات — ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٥ .

٣ - المرتبة الثالثة : مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الإنسانية :

هذه المرتبة مرتبة عشق وشوق معاً . أى أنها لا تخلص عن علاقة الشوق الذى يعد أقل مرتبة من العشق . إلا إذا فارقت هذه النفوس الإنسانية الحياة الدنيا إلى الحياة الأخرى .

فى الحياة الأخرى تكون عاشقة لا مشتاقة . يقول ابن سينا : والنفوس البشرية ، إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علامة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى^(١) .

٤ - المرتبة الرابعة :

هذه المرتبة هى مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة . وهى مرتبة عشق وشوق .

٥ - المرتبة الخامسة :

هذه المرتبة هى مرتبة النفوس الناطقة الناقصة . وهى مرتبة عشق وشوق .

هذا هو ما نجده فى الفصول الأخيرة من النقط الثامن : حديث عن لذات العارفين المتزهدين ، سواء فى هذه الحياة الدنيا التى نحيها ، أو فى الحياة الأخرى . ودراسة لمراتب الجواهر العقلية من خلال فكرته عن العشق والشوق ، وكيف أن العشق يسرى فى كل الموجودات كاملها وناقصها ، الموجود منها بالفعل من كل وجه ، والموجود منها بحيث تخالطه القوة . أما الشوق فلا نستطيع أن نقول بوجوده إلا لبعض هذه المراتب لا كلها . إذ أنه يعبر عن انتقال من قوة إلى فعل ، من نقصان إلى كمال . ولما كنا لا نجد ذلك فى المرتبة الأولى والمرتبة الثانية ، فإن هذا ما يجعل الشوق مقصوراً على مراتب معينة دون أخرى ، وهى المراتب الثلاث الباقية .

ونود قبل أن تنتقل إلى دراسة مقامات العارفين وصفاتهم ، نود أن نشير ، على سبيل نقد من جانبنا لابن سينا ، إلى أننا نلاحظ أن أفكاره فى هذا المجال ، وخاصة فكرته عن العشق والشوق . تعد أقرب إلى أفكار الأديب الفنان ، منها إلى أفكار الفيلسوف المحقق المدقق ، إنه يخلط بين أفكار كنية وتصورات كيفية . إنه يخلع على الوجود ثوباً جميلاً براقاً ، ثوباً كيفياً ، ولكنه للأسف الشديد يخلع عنه ثوباً دقيقاً محدداً . ثوباً كيباً .

الثوب الأول هو ما يسعى إليه الفنان الأديب . ويهرب منه الفيلسوف . وخاصة إذا كان

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٦ .

فيلسوفاً عقلاً نيتاً . والثوب الثانى هو ما يهرب منه الأديب الفنان ، ولكن يسعى إليه بكل قوته ،
الفيلسوف الذى ينظر إلى العالم نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم .

نقول بهذا ولا مفر من القول به ، ونحن نتحدث اليوم عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية .
أما إذا لم نميز بين إطار وإطار ، بين ثوب وثوب ، فسوف نضل فى حالة سبات عميق ، ولن
تنهى حالة السبات ، إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكاً ، ويكون معبراً عن العقل ،
ويحمل فى طياته التجديد .

٤ - الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين :

إذا كان ابن سينا قد درس موضوعين هما : العارفون المنتزهون وخلوصهم إلى عالم القدس ، ومراتب الجواهر العقلية من خلال فكرتي العشق والشوق ، وكان هذان الموضوعان - كما سبق أن أشرنا - يمثلان المقدمات لما يدرسه ابن سينا بعد ذلك ، من مقامات للعارفين وصفات لهم ، فإن دراسة لمقامات العارفين وصفاتهم ، يمكننا تقسيمها إلى عناصر عديدة ، عديدة ، أولها يتمثل في الكشف عن الأمور الظاهرة والأمور الخفية لهؤلاء العارفين .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يدرس هذا المجال وغيره من مجالات متصلة بمقامات العارفين وصفاتهم ، في النمط التاسع من أنماط الإشارات والتنبيهات ، وهو يعد من أهم أنماط القسم الصوفي في هذا الكتاب . إذ نجد في هذا النمط دراسة للتصوف والصوفية من خلال وجهة نظر ابن سينا ، بمعنى أنه يعرض لنا في هذا النمط لعلوم الصوفية بصورة تفصيلية دفاعية إلى حد كبير .

آن لنا بعد هذا التقديم . أن نذكر الأمور الخفية والظاهرة التي ينسبها ابن سينا للعارفين ، وأيضاً تفرقة بين الزاهد والعابد والعارف ، وغير ذلك من جوانب .

يذهب ابن سينا إلى أن العارفين لهم مقامات ودرجات ينحسون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم . « فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس »^(١) ، أى أنهم إذا كانوا في الظاهر مرتدين ملابس البدن ، إلا أن ملابسهم هذه وكأنها خلعت عنهم ، بحيث تجردت نفوسهم الكاملة عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس .

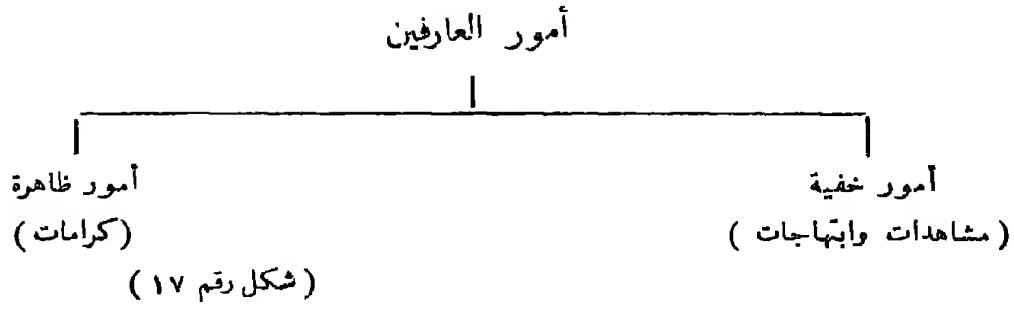
ويبين لنا ابن سينا أن لهؤلاء العارفين أمور خفية وأمور ظاهرة^(٢) . الأمور الخفية تتمثل في مشاهداتهم لأشياء تعجز عن إدراكها الأوهام ، ويعجز اللسان عن وصفها . وإبتهاجاتهم بهذه الأشياء التي لا تراها عين ولا تسمعها أذن . وقد يكون هذا هو المراد من قوله تعالى : فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » .

هذا عن الأمور الخفية ، أما الأمور الظاهرة ، فتتمثل في أقوالهم وأفعالهم ، ومنها الكرامات .

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ١ ص ٧٨٩ د

(٢) يشير ابن سينا في آخر الفصل الأول من النمط التاسع وهو بصدد القول بالأمور الخفية والأمور الظاهرة بالنسبة للصوفية (راجع « ثانياً » من هذا الفصل) .

وهذه الأمور يستنكرها البعض ، وينظر إليها بإكبار وتعظيم من يعرفها ويقف عليها (راجع الشكل التوضيحي رقم ١٧) .



٥ - التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف :

إذا كان ابن سينا قد أشار مجرد إشارة إلى الأمور الظاهرة والأمور الخفية بالنسبة للعارفين . فإن سبب ذلك أنه سيحدثنا بالتفصيل عن هذه الأمور في النمط العاشر والأخير من أنماط الإشارات والتنبيهات وموضوعه « أسرار الآيات » .

وهو في هذا المجال من مجال دراسته للتصوف ، يفرق لنا بين الزاهد والعابد والعارف ، نظراً لأن هذه الأحوال (الزهد والعبادة والمعرفة) قد توجد في الأفراد كل على حدة ، وقد توجد مجتمعة في فرد واحد .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ^(١) : أى يمثل حال الإعراض عن كل شيء ما عدا الحق تعالى ، وخاصة الإعراض عن الأشياء التى تشغله عن زهده .

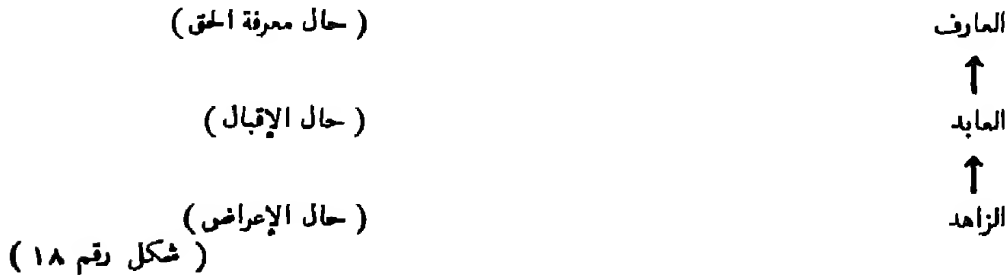
أما العابد ، فهو الذى يواظب على فعل العبادات مثل الصلاة والصيام وغيرهما ^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن الزاهد يمثل حال الإعراض ، والعابد يمثل حال الإقبال . بمعنى أن طالب الحق يلزم له في البداية الإعراض ، أى الإعراض عن الأمور الدنيوية التى تشغله عن الله تعالى . ثم يجيء بعد ذلك حال الإقبال ، وهو موقف العابد الذى يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الله تعالى .

هذا عن حال الإعراض (الزهد) ، وحال الإقبال (العبادة) . فإذا وجد العابد ، الحق ، فإن أول درجات وجدانه هى المعرفة ، وهذا ما يعنيه ابن سينا بالعارف .

يقول ابن سينا : إن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سره ^(٣) (راجع الشكل رقم ١٨) .

أحوال طلاب الحق



(١) الإشارات والتنبيهات ت ف ٢ ص ٧٩٩ .

(٢) المصدر السابق ط ٩ ف ٢ ص ٨٠٠ .

(٣) المصدر السابق ط ٩ ف ٢ ص ٨٠٠ .

وإذا كان ابن سينا قد أشار إلى أن هذه الأحوال الثلاثة (الزهد والعبادة والمعرفة) قد يتركب بعضها من بعض . بمعنى أننا قد نجد زاهداً ، وقد نجد زاهداً عابداً ، وقد نجد زاهداً عابداً عارفاً . فإنه كان من الضروري له أن يبين لنا الفرق بين الزهد والعبادة عند غير العارف ، والزهد والعبادة عند العارف .

فالزهد والعبادة عند غير العارف يعدان نوعاً من المعاملة . إنه في حالة الزهد . كمن يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وفي حالة العبادة كمن يعمل في الحياة الدنيا . نظير أجرة يأخذها في الحياة الأخرى ، وتتمثل هذه الأجرة في الثواب^(١) .

أما بالنسبة للعارف ، فإن الزهد عنده يعد تنزهاً عما يشغل نفسه عن الحق وتكبراً على كل شيء غير الحق . والعبادة عنده تعد رياضة لإرادته بحيث يبعدها عن الحياة الدنيا ويوجهها إلى جناب الحق^(٢) . (راجع الشكل رقم ١٩) .

موقف غير العارف والعارف من الزهد والعبادة

العارف	غير العارف	الزهد
التنزه عما يشغله عن الحق	شراء متاع الدنيا بمتاع الآخرة	
رياضة لقوى نفسه وإرادته حتى يصل إلى معرفة الحق	العمل في الدنيا لأجل الأجر والثواب في الآخرة	العبادة

(شكل رقم ١٩)

(١) المصدر السابق ط ٩ ف ٣ ص ٨٠١ .

(٢) المصدر السابق ط ٣ ف ٣ ص ٨٠١ - ٨٠٢ .

٦ - الصلة بين فعل الزاهد والعابد وإثبات النبوة :

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الزهد والعبادة يقوم بهما - كما سبق أن ذكرنا - غير العارف ، لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة ، كان لا بد لابن سينا من إثبات النبوة والشرعية حتى يوجد تبريراً لترك الشيء العاجل (الحياة الدنيا) في سبيل شيء آجل (الحياة الأخرى) .

فهو في رسالته « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم » وأمثالهم ، يبين لنا كيف أن كل فاضل يسود المفضل ويرأسه ، ولما كان النبي أفضل من غيره ، فإذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي يفضلها .

كما يصل ابن سينا إلى معنى « الفاضل » عن طريق مجموعة من التقسيمات لفكرته في تفاضل الأسباب (راجع الشكل التوضيحي رقم ٢٠) .

ويأخذ ابن سينا في الدفاع عن فكرته هذه . فيرى أن الإنسان لا يمكن أن يستقل بمفرده في أمور معاشه لأنه يحتاج إلى الغذاء والملبس والسكن والسلاح سواء لنفسه أو لأولاده . وهذه أشياء لا يقوم بها صانع واحد ، بل جماعة يتعاونون ويتشاركون في فعلها ، ويعطى الواحد منهم عمله للآخر على سبيل التبادل . فإذن الإنسان محتاج إلى غيره . وهذا معنى القول بأن الإنسان مدني بطبعه .

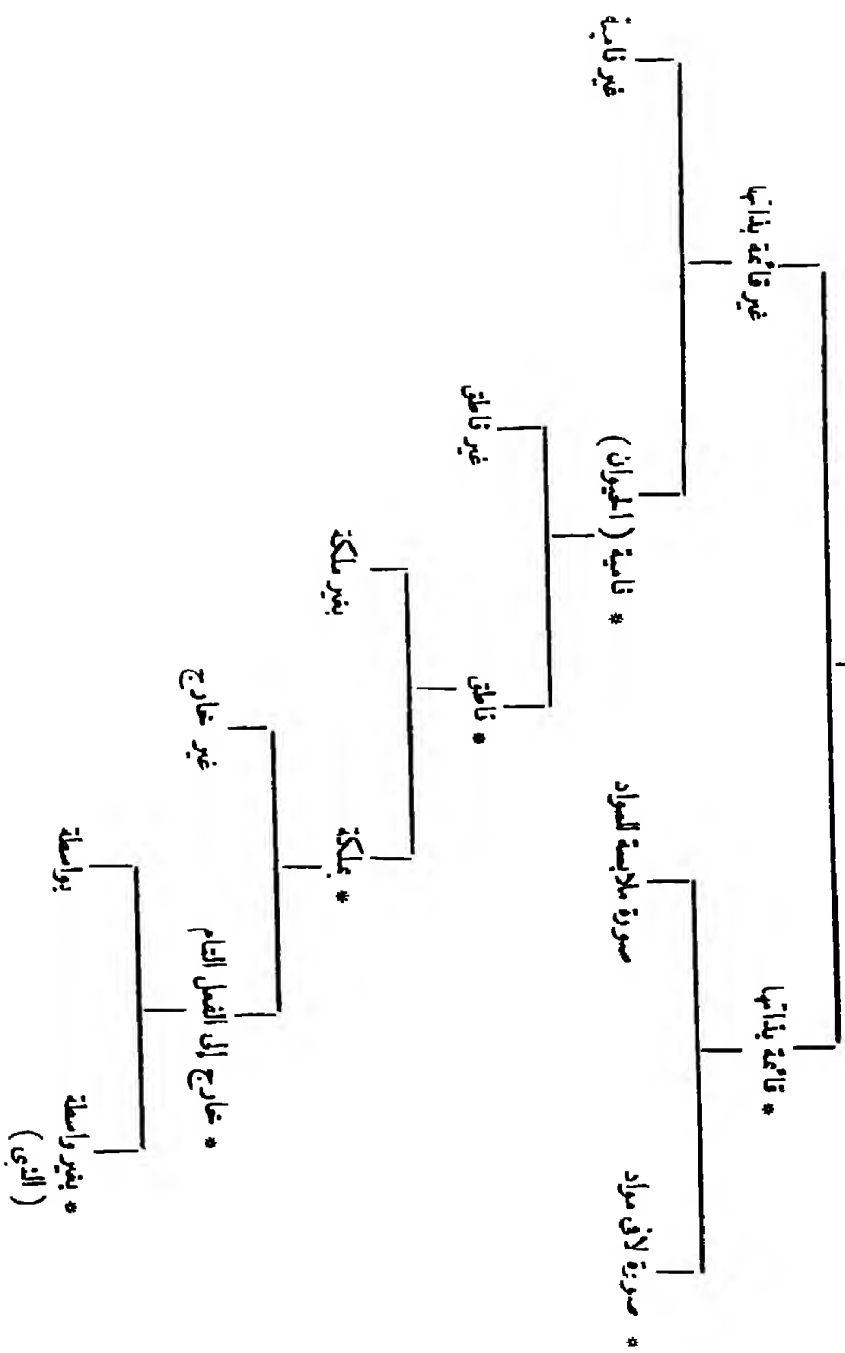
وإذا كان اجتماع الناس على التعاون يتطلب المعاملة والعدل . منعاً للغضب والظلم . فلا بد من وجود شريعة تنظم هذه الجوانب . والشرعية لا بد لها من واضع أو شارع . ولكن منعاً للتنازع بين الناس في وضع الشرع ، فلا بد من امتياز الشارع بميزة معينة ، حتى يطيعه بقية الناس .

هذه الميزة تتمثل في المعجزات سواء كانت قولاً أو فعلاً . فإذن لا بد من وجود نبي ذو معجزة .

وإذا كان العوام وضعفاء العقول قد يقدمون على مخالفة الشر ، كان لا بد من وجود الثواب للمحسن والعقاب للمسيء جزءاً من عند الله . ولكي يثبت معرفة الثواب والعقاب في أذهان الناس . فلا بد من وجود عبادات تعد تذكاراً مقروناً بالتكرار كالصلاة مثلاً .

من هنا كانت دعوة النبي إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير ، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبل الله تعالى : وإلى الاعتراف بالوعد والوعيد في الآخرة ، وإلى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق وجلاله . وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى تستمر الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع الإنساني .

تفاضل الأسباب



(شکل رقم ۲۰)

(ومعنا لكلمة أفضل بدائرة)

إذا كان هذا يعد نفعاً عظيماً دنيوياً (النفع العاجل) ، فإن العناية الإلهية قد شاءت أن تصيف إليه أجراً جزئياً آخر وياً (النفع الآجل) .

ومن هنا نفهم السبب في زهد غير العارف وعبادة غير العارف . إنهما زهد وعبادة يتمثلان في التضحية بمتاع الدنيا لأجل متاع الآخرة .

أما بالنسبة للعارفين ، فإننا نجد أنه قد أضيف إليهم بجانب النفع العاجل والأجر العاجل كما لا حقيقياً بالنسبة لهم . ويتمثل هذا الكمال - كما سبق أن ذكرنا - في اطلاعهم على نور الحق وفي ابتهاجهم بهجة لا مثيل لها .

يقول ابن سينا مبرراً وجود الشرع . ومبياً ضرورته بالنسبة للعارف وغير العارف : « لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعاوضة^(١) ومعارضة^(٢) تجريان بينهما ، يفزع كل واحد منهما لصاحبه عن مهم . لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير . وكان مما يتعسر إن أمكن وجوب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة . لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسئء جزاء من عند ربه القدير الخبير . فوجب معرفة : المجازى والشارع . ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة . ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير . حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة . ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره^(٣) .

(١) المعاوضة : أن يعطى كل واحد صاحبه في عمله بإزاء ما يأخذه منه ، في عمله (الطوسي : شرح الإشارات ص ٨٠٣) .

(٢) المعارضة : أن يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر (الطوسي : شرح الإشارات ص ٨٠٣) .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٤ ص ٨٠٢ وما بعدها .

٧ - قصد العارف أفضل من قصد غير العارف :

إذا كان ابن سينا يعلى من درجة العارف على درجة غير العارف ، فإن السبب في ذلك أننا نجد فرقاً ورفقاً كبيراً بين من يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وهذا هو قصد غير العارف ، ومن يكون قصده وجه الله فحسب (العارف) .

ولعل رغبة ابن سينا في تأكيد هذا المعنى هي التي أدت به إلى عقد الفصل الخامس والفصل السادس من النمط التاسع ، ليتحدث فيهما عن غرض العارف فيما يقصده ، وذلك قبل أن يكشف لنا عن درجات حركات العارفين .

فالعارف يريد الله تعالى . الحق الأول ، لا لشيء غيره ، وتعبده له وحده ، لأنه يستحق العبادة ، لا لرغبة أورهة .

وهذا القصد يختلف عن قصد غير العارف الذي يجعل الله تعالى واسطة في تحصيل شيء آخر كالرغبة في الثواب أو الرهبة من العقاب . إن هذا القصد الأخير يصدر عن فرد لم يطعم لذة البهجة ، ولذلك نراه يعبد الله تعالى ويطيعه . حتى يبعث في الآخرة لمطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى على حد تعبير ابن سينا .

إن مثل غير العارف إلى العارف ، مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين . إن الصبيان . حينما غفلوا عن الطيبات التي يحرص عليها البالغون ، واقتصروا على طيبات اللعب ، أصبحوا يتعجبون من المحنكين ، أهل الجلد^(١) .

هذا بالإضافة إلى أن زهد غير العارف يعد زهداً عن كره ، صحيح أنه في صورة الزهاد . إلا أنه أحرص الخلق بالطبع ، على اللذات الحسية . إذ أن التارك لشيء ما من أجل إضعاف هذا الشيء ، هو أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ونود أن تشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بذل جهده في التمييز بين درجات الزهاد والعباد من جهة ، ودرجات العارفين من جهة أخرى ، فإن هذا كان نابعاً أساساً من قوله بالمعاد الروحاني لا المعاد الجسماني .

نوضح ذلك بالقول بأن إذا كان يقول بالمعاد النفساني لا الجسماني ، فإن سبب ذلك اعتقاده بأن الحكماء الإلهيين رغبتهم في إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية . إن هذه السعادة الروحية لا تعادلها لذة أخرى بأية حال من الأحوال^(٢) .

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٦ ص ٨١٦ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ١١٦ - ١١٧ ، وراجع أيضاً ، كتابنا مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٦ وما بعدها .

خامساً : درجات حركات العارفين

(تعبيرها عن وجد لا عن عقل)

« العرفان مبتدئ من : تفريق ونقض وترك ورفض . ممعن في جمع . هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، متته إلى الواحد ، ثم وقوف .
(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ١٩ ص ٨٣٨ - ٨٤٠)

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- ١ - الإرادة :
- ٢ - الرياضة :
- ٣ - الأوقات .
- ٤ - الوصول التام .
- ٥ - نقد موقفه بنظرة عقلية .

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لا عن عقل) :

١ - الإرادة :

تبين لنا حتى الآن كيف يميز ابن سينا بين زهد وعبادة غير العارف وزهد وعبادة العارف . وكيف وصل من ذلك إلى رفع مرتبة العارف على مرتبة غير العارف . وهذا الرفع من جانبه إنما يستند - فيما يبدو لنا - إلى آراء له في موضوعات فلسفية شتى .

إنه يعلى من شأن الصورة على المادة . إنه يرفع مرتبة النفس على مرتبة الجسم . إنه يعلى من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية . إنه يفضل المعاد الروحاني على المعاد الجسماني ، بل لا يعترف إلا بالمعاد الروحاني فقط . إنه أيضاً - كما سبق أن بينا - يعلى من شأن اللذات الباطنة والذات العقلية على اللذات الحسية الظاهرة الجسدية .

وإذا انتهى ابن سينا إلى تأكيد القول بأن العارف أعلى من غير العارف ، يكون حديثه قد انتهى أو كاد عن الزهد والعبادة عند غير العارف ، أما بالنسبة للعارف فسيظل حديث ابن سينا عنه مستمراً بلا انقطاع حتى آخر كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

وهذا يتضح تماماً إذا اعتبرنا كتاب الإشارات والتنبيهات عمدة كتبه في هذا المجال ، مجال التصوف . إنه في الفصول الثلاثة والعشرين من النقط التاسع ، أى ابتداء من الفصل الخامس حتى الفصل السابع والعشرين ، وكذلك النقط العاشر بأكمله والذي يتضمن - كما سبق أن ذكرنا - ثلثاً وثلاثين فصلاً ، يبحث في أمور خاصة بالعارف ، لأن يهتم بالعارف أكثر من اهتمامه بغير العارف . ولعل سبب ذلك أن لتصوفه جذوراً فلسفية لا جذوراً سنية .

وابن سينا قبل أن يبين لنا أخلاق العارفين ، يعقد عدة فصول في النقط التاسع يتحدث فيها عن درجات حركات العارفين . وسنشير الآن إلى هذا الموضوع إشارة موجزة ، من خلال عدة عناصر تتمثل في الإرادة ، والرياضة ، والأوقات ، والوصول التام ، وذلك قبل أن تنتقل إلى الحديث عن أخلاق العارفين .

يذهب ابن سينا إلى أن أول درجات حركات العارفين ما يسمونه بالإرادة . ومبدأ هذه الإرادة تصور الكمال الخاص بالله تعالى والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً دون اعتراض ، سواء كان هذا التصديق عن طريق القياس البرهاني أو كان عن طريق قبول ما يقوله الأئمة الهادين إلى الله تعالى^(١) .

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٧ ص ٨١٨ وما بعدها ، وأيضاً : شرح نصير

الدين الطوسي على الإشارات ص ٨١٩ .

وهذه الإرادة تعد نتيجة مترتبة على الإيمان اليقين بوجود الله ، والغاية منها التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال . وهذه الدرجة ، درجة الإرادة ، هي درجة المريد .

يقول ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات ، معبراً عن هذه الدرجة التي تعد كما قلنا أول درجات العارفين (درجة المريد) : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم بالإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفسى إلى العقد الإيماني ، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه ، فهو مريد ^(١) .

هذا عن الإرادة التي تعد أول درجات المريدن . ونكتفي بما ذكرناه عنها الآن ، لأننا سنعود إليها حين نقد موقف ابن سينا في هذا المجال ، حين ذهب إلى أن الإرادة تترتب على الإيمان بوجود الله سواء كان عن طريق البرهان أو كان عن طريق الإقناع والخطابة .

٢ - الرياضة :

قلنا إن أول درجات العارفين كما يذهب ابن سينا ، هي الإرادة ، وهي درجة المريد . والمريد يحتاج إلى الرياضة^(١) ، وهذه رياضة العارفين .

والرياضة الخاصة بالعارفين تعد - فيما يرى الطوسي في معرض شرحه على الإشارات والتنبيهات^(٢) - أدق أصناف^(٣) الرياضيات السمعية ، لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير ، وكل ما سواه شاغل عنه .

وإذا كانت رياضيات العارفين تتمثل في منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ، ليصير الإقبال عليه والإنقطاع دونه ملكة لها ، فإن للرياضة أغراض

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢٠ .

(٢) ص ٨٢٣ .

(٣) يحلل الطوسي ماهية الرياضة وأنواعها في شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٨٢١ وما بعدها) ، فيقول :

رياضة البهائم : منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرافض وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته . والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الإنسان ، إذا لم يكن لها ، إلى طاعة القوة العاقلة ملكة ، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة . تدعوها شهوتها تارة ، وغضبها تارة ، اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة ، وبسبب ما يتأذى إليهما من الخواص الظاهرة ، تارة إلى ملائمتها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بسبب تلك الدواعي . وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها . فتكون هي أمانة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ . والعقلية مؤتمرة عن كره ومضطربة . أما إذا راضتها القوة العاقلة ، بمنعها عن التخيلات والتوهيمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العمل ، إلى أن تصبح متفرقة على طاعة ، مثأدية في خدمته ، تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها ، كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ ، وبقى القوى بأسرها مؤتمرة مستسلمة لها . وبين الحالتين حالات تلتفت ، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى ، تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة .

ولما سميت هذه القوى بالنفوس الأمانة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي .

فإذن رياضة النفس ، نهيا عن هواها وأمرها بطاعة مولاه .

ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة ، كانت الرياضيات مختلفة : منها الرياضيات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ، ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية .

ثلاثة ، كما يوجد ما يعين على الوصول إلى واحد واحد من هذه الأغراض ، كما سنوضح ذلك فيما يلي (راجع الشكل رقم ٢١) .



(شكل رقم ٢١)

١ - الغرض الأول :

تنحية كل شيء ما عدا الله تعالى عن طريق العارف . وواضح أن هذا الغرض يسعى إلى إزالة الموانع الخارجية .

وإذا كنا قد قلنا بأن لكل غرض أشياء تعين على تحقيقه ، فإن ما يعين على تحقيق الغرض الأول ، الزهد زهداً حقيقياً^(١) .

٢ - الغرض الثاني :

تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة ، حتى تنجبه قوى التخيل والوهم إلى ما هو أعلى (الأمر القدسي) وتنصرف عن ما هو أدنى (الأمور الحسية) .

وإذا كان الغرض الأول - كما سبق أن ذكرنا - يسعى إلى إزالة الموانع الخارجية ، فإن هذا الغرض الثاني يتجه إلى القضاء على الموانع الداخلية ، أي تلك الدواعي الحيوانية .

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢١ ، وأيضاً : شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٢١ وما بعدها .

وهذا الغرض — كما هو الحال فى الغرض الأول — له أشياء تعينه على الوجود ، وتمثل فيما يلى :

(ا) العبادة التى تقترن بالفكر ، أى عبادة العارفين . والفائدة من اقترانها بالفكر ، أنها تجعل بدن العابد كله متابعاً للنفس ، وإذا كانت نفس العارف متوجهة إلى الله ، فإنه بناء على ذلك ، يكون الإنسان ، بدنه ونفسه ، وبكليته متوجهاً ومقبلاً على الحق تعالى ، وإذا لم يتحقق ذلك كله ، ستكون العبادة سبباً للشقاء لا السعادة ، كما يقول تعالى : « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون » .

معنى هذا أن العبادة الخاصة بالعارفين — كما سبق أن أشرنا — تعد نوعاً من أنواع الرياضة لهمم العبد العارف وقوى نفسه حتى تبعد عن جانب الغرور وتتجه إلى جانب الحق .

ولعلنا نلاحظ أن أقوال ابن سينا عن العبادة الخاصة بالعارفين ، ترتبط بما يذكره فى رسالته عن ماهية الصلاة ، حين يميز بين المعنى الظاهرى للصلاة والمعنى الحقيقى للصلاة ، وهذا المعنى الحقيقى هو الخاص بالعارفين (راجع ثانياً من القسم الثانى من هذا الفصل) .

(ب) الألحان : إذ أن النفس الناطقة تقبل عليها إعجاباً بالتأليفات المتسقة والنسب المتسجمة التى تقع فى الصوت .

(ح) نفس الكلام الواعظ : أى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس .

وهذا الكلام ينبه النفس بحيث يجعلها غالبية على القوى الحيوانية ، وخاصة إذا اقترن بأمر أربعة .

واحد منها يعود إلى القائل ، ككونه ذكياً ، إذ أن ذلك يعد شهادة تؤكد صدقة ، كما أن وعظ من لا يتعظ لا ينجح ، لأن فعله يكذب قوله .

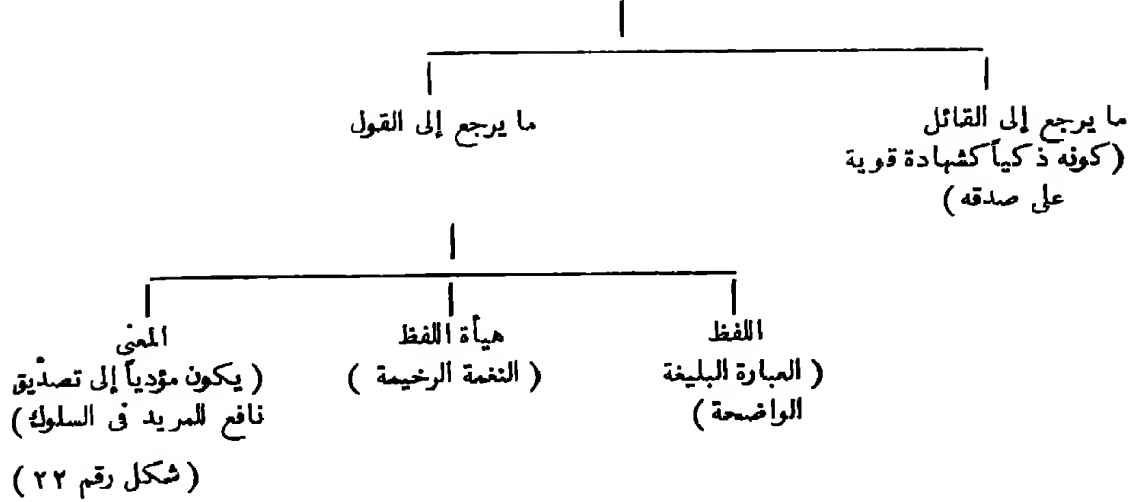
أما الأمور الثلاثة الباقية فتعود إلى القول . واحد يعود إلى اللفظ ، إذ يجب أن يكون اللفظ بعبارة بليغة واضحة على قدر المعنى . وواحد يعود إلى هيئة اللفظ ، أى يجب أن يكون بلغة رخيمة . وواحد يعود إلى المعنى ، أى يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة (راجع الشكل رقم ٢٢) .

٣ — الغرض الثالث :

تلطيف السر لنيل الكمال :

إذا كان الغرض الأول كما ذكرنا يؤدي إلى إزالة الموانع الخارجية ، والغرض الثانى يؤدي إلى

شروط الكلام الواعظ



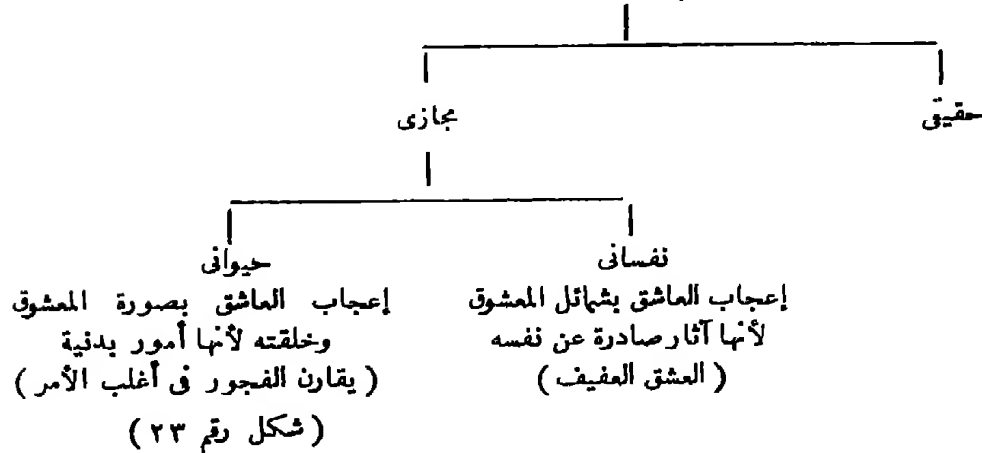
إزالة الموانع الداخلية ، فإن هذا الغرض الثالث ، عبارة عن تهيئة السر حتى ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة .

وإذا كان لكل من الغرض الأول والغرض الثاني ، أشياء تعين عليهما ، فإن مما يعين على الغرض الثالث ما يلي :

(أ) الفكر اللطيف : وهو يعني أن يكون معتدلاً في الكيف والكم وفي أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي .

(ب) العشق العفيف^(١) . (راجع الشكل رقم ٢٣) .

أقسام العشق الإنساني



(شكل رقم ٢٣)

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢٠ وما بعدها ، وأيضاً : شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٢٣ وما بعدها .

٣ - الأوقات :

هذا عن الرياضة بأغراضها الثلاثة ، وما يعين على تحقيق غرض منها . وهي كما قلنا يحتاج إليها المرید .

وإذا بلغت الرياضة حدًّا ما ، اعترضت العارف خلصات ، كأنها البروق تلمع ، ثم تخمد عنه ، وهذا ما يسمونه بالأوقات ^(١) .

وكل وقت يكتنفه وجدان ليسا من نوع واحد ، أى لا يتساويان . إذ الوجد الأول يعد حزنًا لاستبطاء الوقت ، والثاني يعد أسفًا على فوات الوقت .

يقول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات بعد تحليله لإرادة العارف ، والتي تعد أول درجة من درجات العارفين ، وما يحتاج إليه الإرادة من رياضة : « ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما ؛ عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه ، لذينة كأنها بروق تومض ، ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتًا وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى ، إذا أمعن في الارتياض » ^(٢) .

وهكذا تؤدي الأوقات بما يكتنفها من الوجد إلى هذه الحالة ، وما زال العارف يتوغل في هذه الأحوال والمقامات حتى يصير الاتصال بجناب القدس ملكة له ، وبحيث أنه قد يحصل في غير حالة الارتياض ^(٣) .

(١) يرى نصير الدين الطوسي أن الصوفية قد لاحظوا في تسميتها بالوقت ، قول النبي (ص) : « لى مع الله وقت لا يستغنى عنه ملك مقرب ولا نبي مرسل » .

(٢) ط ٩ ف ٩ ٨٢٨ .

(٣) ط ٩ ف ١٠ ص ٨٢٩ .

٤ - الوصول التام :

هذا عن الأوقات ، أما إذا تمت الرياضة الروحية للعارف . واستغنى عنها نظراً لأنه وصل إلى مطلوبه ومبتغاه ، وهو الاتصال بالحق دائماً ، فإنه يترتب على ذلك أن يصير سره الخالي عن كل شيء ما عدا الحق ، كمرآة مجلوة بالرياضة . محاذياً بها شطر الحق بالإرادة ، وتفيض عليه اللذات الحقيقية . وبعد أن كان في مقام التردد بين الحق من جهة ، وذاته من جهة أخرى ، يصبح متوجهاً بكليته إلى الحق . وإذا كان يلاحظ النفس ، فإنه يلحظها مجازاً أو عرضاً ، لا حقيقة ، لأنه مستغرق في الحق . ثم يغيب عن نفسه بحيث لا يلحظ إلا جناب القدس فحسب . وهذه تعد آخر درجة من درجات السلوك إلى الحق ، أي درجة الوصول التام .

يقول ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات : « . . . فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد مترداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس . وإن لحظ نفسه فن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها ، وهناك يحق الوصول ^(١) » .

وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن هذه الدرجة ، درجة الوصول التام ، تعد آخر درجات السلوك إلى الحق ، فإنه قد نبه على نقصان جميع الدرجات التي دونها بالقياس إلى هذه الدرجة ، بحيث إن الخلاص من هذا النقصان في جميع الدرجات إنما يكون بالوصول . وهذا معنى قول ابن سينا : « إن الإقبال بالكلية على الحق خلاص » ^(٢) .

(١) ط ٩ ف ١٦ ، ١٧ ص ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ١٨ ص ٨٣٧ .

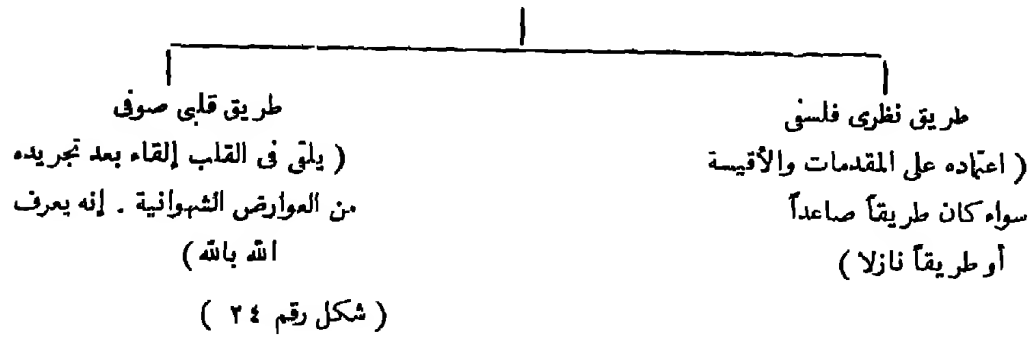
٥ - نقد موقفه بنظرة عقلية :

نود أن نشير في مجال نقدنا لابن سينا فيما يختص بدراسته لدرجات حركات العارفين إلى أمرين :

١ - إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الإرادة تترتب على الإيمان بوجود الله ، سواء عن طريق القياس البرهاني ، أو عن الطريق الخطابي الإقناعي (الديني) ، فإن هذا يعد خطأ من جانبه .

إذ أن المتصوفة ينقدون البرهان الفلسفي كطريق للاستدلال على وجود الله ، لأنه طريق نظري . فهم يرون أن العقل عاجز ، والعاجز لا يوصلنا إلى الاعتقاد بوجود الله الكامل . كما أن الفلاسفة ينقدون المسلك العملي القلبي كطريق للاستدلال على وجود الله . (انظر شكل رقم ٢٤) .

الاستدلال على وجود الله



ونريد الآن أن نقف وقفه قصيرة عند هذا الجانب ، ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل في مجال الفلسفة العربية .

إن ابن رشد مثلاً^(١) حين ينقد أدلة من سبقوه على وجود الله ، يقف عند الطريق الصوفي ، ويبين لنا أن طرقهم (الصوفية) لا تعد طرقاً نظرية أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة ، إذ أنهم يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلتقي في النفس عند تجريدها مما يعترضها من عوارض شهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب .

وهم - فيما يقول ابن رشد - يستدلون على ذلك بآيات شرعية مثل قوله تعالى : « واتقوا الله

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩ ، وأيضاً : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد

ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » .

بيد أن هذه الطريقة — فيما يذهب ابن رشد في معرض نقده لها — لو سلمنا بوجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . بمعنى أنها طريقة خاصة بصاحب التجربة الذوقية نفسه دون ما عداه . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لأدى هذا إلى إبطال الطريق النظرى .

هذا بالإضافة إلى أننا — فيما يذهب ابن رشد — لو تأملنا القرآن ، وجدناه دعاء إلى النظر والاعتبار والتأمل في جنبات الكون . صحيح أن إمامة الشهوات قد تكون شرطاً في صحة النظر ، كما نقول إن الصحة قد تعد شرطاً في هذا المجال ، ولكن ليست إمامة الشهوات هي التي تؤدي إلى المعرفة بذاتها . وإذا كان الشرع قد حث على العمل ، فليس معنى هذا أن الطريق العملى كاف بنفسه كما يظن الصوفية ، بل إنه عامل مساعد في هذا المجال ، المجال النظرى .

٢ — لو بحثنا عن اتجاه عقلى في أكثر ما يقوله ابن سينا ، بل في كل ما يقوله عن درجات حركات العارفين ، من أولها (الإرادة) إلى آخرها (الإقبال بالكلية على الله تعالى) لم نجد عنده هذا الاتجاه . إنه برغم ما بذله من جهد كبير في التعبير عن هذه الدرجات ، لم يقدم لنا تفسيراً ولا تأويلاً ولا تبريراً عقلاً لهذه الدرجات .

وقد يكون عذره في ذلك أنه يتحدث عن مجال قلبى وجدانى ، لا يخضع للعقل ومقولاته^(١) . ولكننا نود أن نشير إلى أنه كان لزاماً عليه أن يعرض للموقفين معاً .

لقد كان من واجبه حين التعبير عن هذه الدرجات ، وكأنها حقائق موضوعية مقررة ، أن يبين لنا الموقف الآخر أو الوجه الآخر ، إن صح هذا التعبير .

وهذا الوجه الآخر هو بيان موقف العقل من هذه الدرجات ، وهل من الممكن الوصول إليها حقيقة أم لا ؟

(١) يقول نصير الدين الطوسى في شرحه على الإشارات والتنبيهات : « أعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة ، لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفهمنها تعليماً أو تعلماً . أما التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه ، فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ ، فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة . وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام ، والموهومات لا تدرك بالخيالات ، والمتخيلات لا تدرك بالحواس ، كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين ، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين ، فالواجب على من يريد ذلك ، أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلب بالبرهان (ص ٨٤٢ — ٨٤٣) .

ولكنه للأسف الشديد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً عن اللغة العقلية .
ولم يلتزم بخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفي .
نقول هذا ولا مناص من القول به ، إذا أردنا التعبير عن ثورة العقل وانتفاضته في مجال
فكرنا الفلسفي العربي .

سادساً – أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي نظري) :

« إن هذه الطريقة – طريقة الصوفية – ، وإن سامنا وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهبوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إمامة الشهبوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعليم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها في جملتها حثاً ، أعني على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة في النظر ، فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه » .

(ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩) .

سادساً — أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي نظري) :

عرضنا في الجزء السالف لدرجات حركات العارفين ، من المبتدى حتى المنهى . ونقدنا موقف ابن سينا في هذا المجال سواء من حيث الإطار العام لأفكاره ، وهذا هو ما يهتما بصفة خاصة ، أو من حيث بعض الأفكار التي نجدناها عنده وهو يحدثنا عن هذه الدرجات ، درجة تلوها درجة .

وقبل أن تنتقل إلى دراسة آخر أنماط كتابه « الإشارات والتنبيهات » وهو النمط العاشر ، والذي يدور كما قلنا حول أسرار الآيات ، نشير إشارات موجزة إلى أخلاق العارفين وأحوالهم ، اعتماداً إلى حد كبير على ما يذكره لنا ابن سينا في الفصول الأخيرة من النمط التاسع ، والتي تبلغ سبعة فصول ، ابتداء من الفصل الحادى والعشرين حتى الفصل السابع والعشرين .

وهذه هي أهم الصفات الخلقية ، والأحوال ، التي يرى ابن سينا أنها تنطبق على العارفين :

١ — العارف طلق الوجه ، طيب ، كثير التبسم ، يحترم الصغير والكبير ، وينبسط من الشخص الحامل ، تماماً كما ينبسط من الفرد المشهور .

إنه طلق الوجه لأنه فرح بالحق ، وكل شيء فإنما يرى فيه الحق . إنه يسوى بين الناس لأن الجميع عنده سواسية^(١) .

وهذه الأوصاف تعد أثراً لخلق واحد ، يسميه الصوفية بالرضا . وهذا الخلق لا يجعل صاحبه ينكر شيئاً ، ولا يخاف من هجوم شيء ، ولا يحزن على قوآت شيء^(٢) .

٢ — العارف له أحوال لا يحتمل فيها أن يحس بأى شاغل يرد عليه من الخارج ، سواء كان هذا الشاغل ضعيفاً أو قوياً . وهذه الأحوال تعرض له حين يكون في الأوقات التي يتوجه فيها بقلبه إلى الله تعالى ، إذا ظهر في هذه الأوقات حجاب قبل أن يصل إلى الله تعالى .

وهذا هو السبب في سآمتة من كل وارد عاياه غير الله تعالى ، وفي ملله عن كل ما يشغله عنه

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢١ ص ٨٤٣ .

(٢) يقول نصير الدين الطوسي : إلى هذا الخلق — الرضا — أشار أعز من قائل : « ورضوان من الله أكبر » ، ومنه تبين تأويل قولهم : « خازن الجنة ملك اسمه رضوان » (ص ٨٤٤) . وراجع أيضاً في هذه المعاني ، كتاب اللمع للسراج الطوسي : باب مقام الرضا وصفة أهله ص ٨٠ - ٨١ .

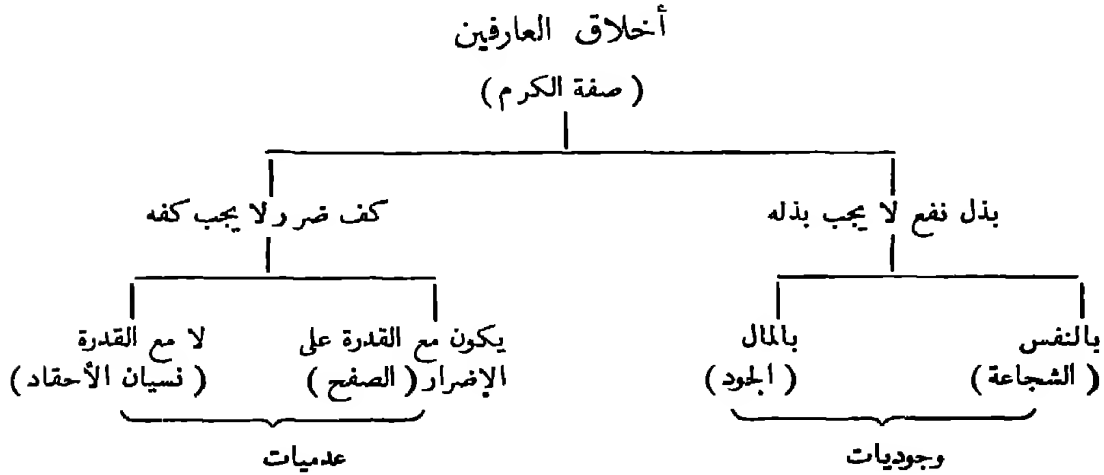
تعالى . أما عند انصراف السامة والملل : ووصوله إلى مبتغاه ، فإنه يكون في ذلك الوقت طلق الوجه طيباً نتيجة لهذه البهجة^(١) .

٣ - العارف - نظراً لأنه مقبل على حاله منصرف عن غيره - لا يهتم بتفحص أحوال الناس ولا معرفة أخبارهم . كما تعتريه الرحمة حين يشاهد منكراً لأنه يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره . وإذا أمر بالمعروف كان رقيقاً شغوفاً لا عنيفاً معبراً .

يقول ابن سينا معبراً عن هذه المعاني كلها : « العارف لا يعنيه التحسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة . فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وأما إذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ولا بعنف معبر »^(٢) .

٤ - إذا كان العارف لا يخشى الموت ، فهو إذن شجاع . وإذا كان لا يحب الباطل ، فهو جواد . وإذا كانت نفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ، فهو صفاح للذنوب . وإذا كان يذكر الحق دوماً ، فهو إذن ينسى الأحقاد ، وغافل عنها^(٣) .

وهذه الأخلاق التي يتصف بها العارف ترتبط بعضها ببعض ، كما يشير إلى ذلك شارحه نصير الدين الطوسي ، من خلال تحليله لصفة الكرم . (راجع الشكل رقم ٢٥) .



(شكل رقم ٢٥)

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٢ ص ٨٤٤ - ٨٤٥ . وراجع أيضاً : شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٤٥ - ٨٤٦ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٣ ، ص ٨٤٦ - ٨٤٧ . وانظر أيضاً شرح الطوسي على الإشارات ص ٨٤٧ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٤ ص ٨٤٨ .

٥ - من صفات العارف أنه قد يستوى عنده الكشف والترف ، بل ربما أثر الأول . وقد يستوى عنده أيضاً غير المتطبيب مع المتطبيب ، بل ربما أثر غير المتطبيب . وقد يميل إلى الزينة ، ويجب من كل جنس أكرمه . إنه يطلب البهاء في كل شيء ، لأن البهاء قريب من العناية الأولى ، ولأنه أيضاً مناسب للأمر القدسي^(١) .

٦ - صفة أخرى يذكرها ابن سينا للعارف ، وهي أن العارف قد يصيبه الذهول عن هذا العالم وذلك حين اتصاله بعالم القدس ، بحيث يكون غافلاً عن كل ما في هذا العالم ، ويصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في هذه الحالة لا يكون آثماً لأنه في حكم من لا يكلف^(٢) .

يقول ابن سينا : والعارف ربما ذهل فيما يضار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف . وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولن اجترع بخطيئته إن لم يعقل التكليف^(٣) .

هذه صفات يذكرها ابن سينا مبيناً بها أخلاق العارفين وأحوالهم . وهي - فيما يبدو لنا - تعد أدخل في المجال الخلقي الوعظي الإرشادي لا المجال الفلسفي .

بالإضافة إلى أنه من النادر ، بل قد يكون من المستحيل ، توفرها مجتمعة في فرد من الأفراد ، لأن في بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداً عن الطبيعة البشرية .

ويقيني أن ابن سينا لو كان قد درس طبائع البشر على اختلاف الأزمنة والأمكنة ، لما وصف العارف بهذه الصفات والأحوال ، لأنه أولاً وأخيراً فرد من أفراد البشر .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما يقوله ابن سينا في آخر النقط التاسع من أنماط الإشارات ، قد يدلنا على أن الكمال الذي يتحدث عنه ابن سينا لا يحصل بمجرد الاكتساب ، بل يحتاج إلى جوهر مناسب له بالفطرة .

فهو يقول في آخر فصل من فصول النقط التاسع : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ، ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل . فن سميحه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٥ ص ٨٤٩ - ٨٥٠ .

(٢) شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات ص ٨٥١ - ٨٥٢ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٧ ص ٨٥١ - ٨٥٢ .

سابعاً : العارفين وغرائب الأفعال

(عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)

« ولعلك قد تبلغنا عن العارفين أنخبار ، تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب . وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً : استسقى للناس فسقوا أو استسقى لهم فشفوا أو دعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . ودعا لهم ، فصرف عنهم الوباء والسييل والظوفان . أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر . أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة » .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢) .

سابعاً — العارفين وغرائب الأفعال (عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)

١ — تقديم :

قلنا إن النمط العاشر يعد آخر أنماط الإشارات والتنبيهات . ويخصص ابن سينا هذا النمط للبحث في أسرار الآيات . أى تلك العجائب والغرائب وحوارقات العادات التى تنسب للعارفين . إنه بعد أن حدثنا عن درجات حركات العارفين ، وعن أخلاقهم وأحوالهم ، وهذا ما وجدناه فى النمط التاسع . يحدثنا الآن عن غرائب تصدر عنهم .

والقارئ لهذا النمط وما يتضمنه من نسبة أشياء عجيبة وغريبة إلى العارفين ، ومن دفاع عن أشياء لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها الفيلسوف العقلانى ، أو العالم ، كلمة واحدة . يلاحظ أن ابن سينا يبتعد رويداً رويداً . بل يبتعد فى بعض الأحيان على سبيل القفزة والطفرة . أقول يبتعد عن مجال المعقول إلى مجالات أخرى متناسياً دراساته عن العلل مثلاً وبحوثه عن الجوانب العلمية . بل والمجالات الطبية التى درسها فى كتابه « القانون » ، دراسة عميقة يحكمها العقل لا الوجد ، وتسودها التجربة العلمية لا السحر .

قلنا إن ابن سينا يكشف لنا فى هذا النمط عن مجموعة من الأشياء الغريبة وحوارقات العادات التى تصدر عن العارفين . وسنبين الآن أبرزها وأهمها .

ونود أن نشير فى البداية إلى أننا نختلف مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جذرياً فى أكثر ما يذكره وخلصه فى المجالات التى يبتعد فيها عن المنطق والعلم ، يبتعد فيها عن التلازم بين الأسباب ومسبباتها . يبتعد فيها عن تقديم سبب علمى وعقلانى لكل ظاهرة من ظواهر الوجود ، وكل حادثة من حوادث الكون .

حق لابن سينا أن يتكلم ويفيض فى كلامه ما شاءت له الإضافة ، ولكن واجب عليه أن يقدم تفسيراً يتفق وأسباب الوجود والمعرفة . فإذا ابتعد ابن سينا فى بعض المجالات التى يبحث فيها عن هذه التفسيرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً جزئياً أو ابتعاداً كلياً ، فمن حقنا أن نكشف له عن خطئه تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل .

٢ - غرائب الأفعال :

(١) يذهب ابن سينا إلى أنه لو بلغك أن أحد العارفين قد أمسك عن قوته ، وبرغم قلة هذا القوت ، مدة غير معتادة ، فصدق بذلك ، واعتبر هذه الحالة من مذاهب الطبيعة المشهورة^(١) .

ويبين لنا ابن سينا سبب حدوث ذلك ، فيرى أن الإمساك عن القوت قد يعرض لوجود عوارض غريبة ، سواء كانت عوارض بدنية كالأعراض الحارة أو عوارض نفسانية كالخوف ، ومن هنا يكون الإمساك عن القوت ، لوجود هذه العوارض الغريبة ، ليس مستبعداً بل موجوداً .

يقول ابن سينا في الفصل الثاني من النقط العاشر من كتابه الإشارات والتنبيهات : تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة : بهضم المواد الرديئة . انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك . وهو مع ذلك محفوظ الحياة^(٢) .

(ب) إذا كان ابن سينا قد أبان عن خاصية أولى من الخصائص الغريبة والعجيبة للعارف ، فإنه ينتقل إلى خاصية أخرى للعارف .

وتتمثل هذه الخاصية في أن العارف قد يقدر على حركة أو فعل لا يقدر عليهما غيره من الناس .

وهو يفسر ذلك بأن الإنسان وهو في حالته العادية له حد معين من القوة . وإذا عرض له خوف أو حزن ، فقد يؤديان إلى انحطاط قوته عن حدودها العادية ، وقد تعرض له على العكس من ذلك هيئة ما تؤدي إلى مضاعفة قوته ، كما نرى ذلك في حالة الغضب أو المنافسة أو في حالة السكر المعتدل أو عند الفرح المطرب^(٣) .

وقياساً على ذلك ، يكون من الصحيح . فيما يرى ابن سينا - القول بأن العارف لو حدث له هزة أو غشيته هزة ، فإن قواه تشتعل حمية ، وخاصته إذا وضعنا في الاعتبار أن فرح العارف

(١) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ١ ص ٨٥٣ .

(٢) ص ٨٥٤ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ص ٨٥٨ وما بعدها وأيضاً

Louisgardet : La Connaissance mystique Chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques
P. 49 52.

بهبهة الحق ، أعظم من فرح غيره من بقية أفراد البشر العاديين . وإذا وضعنا في الاعتبار أيضاً أن الحالة التي تعرض له وتحركه ، اعتزازاً بالحق ، أشد من غيرها من الحالات التي تعرض لبقية الناس^(١) .

يقول ابن سينا : إذا بلغك أن عارفاً أطلق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة ، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة^(٢) .

(ح) إذا كان ابن سينا قد ذكر فعلين من غرائب الأفعال التي تنسب للعارفين ، فإنه يذكر بعد ذلك فعلاً ثالثاً من الأفعال الغريبة التي تحدث عن العارفين ، وهو الإخبار عن الغيب .

فهو يقول : إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب ، فأصاب متقدماً يبشر أو نذير ، فصدق ولا تتعسر عليك الإيمان به ، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة^(٣) .

وهو يحاول الدفاع عن الظاهرة الغريبة بأساليب متعددة ، وذلك حين يذكر لنا أن الإنسان قد يطلع على الغيب في حالة المنام . وإذا كان ذلك يحدث في حالة النوم ، فلا مانع من حدوثه في حال اليقظة .

وهو يرى — في معرض الدفاع عن قوله هذا — أن التجربة والقياس يشهدان على ذلك . وهو يبدأ بالتجربة ، ويرى أن التجربة تثبت بأمرين : واحد منهما يطلق عليه التسامع ، وهو حدوثه للغير ، وثانيهما يطلق عليه التعارف ، وهو حدوثه للفرد ذاته .

فهو يقول : أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه ، تجارب ألهمته التصديق . اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والتذكر^(٤) .

وواضح أن هذا القول من جانب ابن سينا لا يستند إلى التجربة ولا إلى العقل ، ولا أدري كيف يحاول ابن سينا الزعم بأن التجربة تدل على قوله هذا . إنه قول من جانبه لا يتفق ومبادئ

(١) الطوسي : شرح الإشارات والتنبيهات ص ٨٦٠ - ٨٦١ . ويذكر الطوسي في معرض شرحه (ص ٨٦١) الكلام المنسوب إلى الإمام علي رضي الله عنه : « والله ما قلعت باب خبير بقوة جسدانية : ولكن قلعت بقوة ربانية » .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٥ ص ٨٥٨ .

(٣) المصدر السابق ط ١٠ ف ٨ ص ٨٦١ .

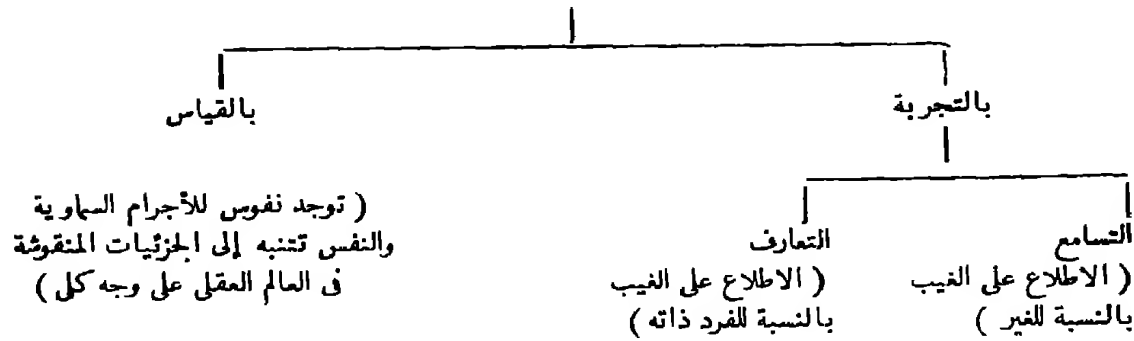
(٤) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٨ ص ٨٦٢ .

التجربة ومبادئ الحس والعلم ، ولهذا كان قولاً مازال في حاجة إلى إثبات ، أى أنه مجرد زعم من جانبه ليس له سند من التجربة .

وإذا كان ابن سينا يزعم أن التجربة تدل على ذلك ، فإنه لم يكتنف بذلك ، بل يقول إن القياس يدل على ذلك أيضاً^(١) .

وهو يدل على ذلك بالذهاب إلى أن صور الجزئيات الكائنة منقوشة في العالم العقلي على وجه كلى . وإذا كانت النفس الإنسانية تتنبه إلى هذا ، فإن سبب ذلك أن الأجرام السماوية لها نفوس ولها إدراكات جزئية . (راجع شكل رقم ٢٦) .

الاطلاع على الغيب



(شكل رقم ٢٦)

معنى هذا أنه يدل على حدوث ظاهرة إدراك الغيب في حالة اليقظة وفي حالة النوم بوجود نفوس للأجرام السماوية .

ونود أن نشير إلى أن التجربة إذا كانت لا تؤيد هذا الزعم من جانبه . كما سبق أن أشرنا منذ قليل في معرض نقده ، فإن القياس أيضاً ، فيما يبدو لنا ، لا يؤيد هذا الزعم من جانبه . فأين المقدمات الصادقة للقياس حتى تكون النتيجة صادقة .

وإذا كان ابن سينا يرى أن هذه الحالة ، وهى الاطلاع على الغيب في حالة النوم وفي حالة اليقظة . فإنه لكى يؤكد على ذلك ، يقول إن الشواغل الحسية إذا قلت ، فإنه يمكن أن تجد النفس فرصاً للاتصال بالعالم القدسي ، وهذه الفرص تتمثل في فترات النفس . بحيث إن النفس ينتقش عليها نقش من الغيب ، وهذا يحدث في حالة النوم نظراً لأنه يشغل الحس ، أو في حال المرض ، نظراً لأن المرض يشغل الحس ويضعف التخيل . وإذا ضعف التخيل هداً وسكن ، بحيث تنصرف النفس عنه وتتصل بعالم القدس .

(١) المصدر السابق ط ١٠ ف ٩ ص ٨٦٣ وما بعدها .

معنى هذا أن أمور الغيب قد تحدث في حالة النوم وفي حالة المرض ، نظراً لأن النفس في هاتين الحالتين ، تكون متفرغة إلى حد كبير ، بحيث يسهل عليها الاتصال بعالم القدس .

يقول ابن سينا في الفصل الثامن عشر من النقط العاشر : إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات ، تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك ، وهذا في حال النوم ، أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل^(١) .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا الآيات التي تنسب إلى العارفين ، مثل الإمساك عن القوت ، والقدرة على أفعال لا يقدر عليها بقية أفراد البشر ، والاطلاع على الغيب ، ودافع عن هذه الآيات ، مبيناً لنا كيف تحدث ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى بيان سائر الأفعال التي تسمى بخوارق العادات .

فقد يبلغنا عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، مثل أن يدعو عارف ما على أناس فيتحقق دعاؤه عليهم . أو يدعو لهم ، فنجد دعوته لهم قد تحققت ، أو يخشع الأسد لبعض العارفين .

وهذه الأخبار يرى ابن سينا أنه يحسن بالنسبة لنا ألا نتعجل بتكذيبها ، بل نتوقف ، إذ لها أسباب في أسرار الطبيعة .

وهو يرى أن هذا ليس ببعيد ، إذ من الممكن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام ، وتكون تلك النفوس نظراً لقوتها الكبرى ، كأنها مدبرة لأكثر أجسام العالم^(٢) .

وواضح أن القول بذلك يعد ابتعاداً تاماً عن التسليم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . إنه قول من جانب ابن سينا لا يستند إلى مقدمات ضرورية محددة . بل يعد من جانبه إيماناً بالطفرة ، إيماناً باللامعقول ، وتوضحية من أجله بالمعقول .

وهكذا يبين لنا ابن سينا أسباب ومبادئ حوادث يقول إنها تحدث في هذا العالم ، وتتميز بالغرابة . فمنها ما يرجع إلى حالة نفسانية كما هو الحال في السحر والإصابة بالعين . ومنها ما يرجع إلى خواص الأجسام العنصرية ، بمعنى أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الخصائص ثابتة ، كما هو الحال في المعجزات والكرامات . ومنها ما يرجع إلى أجرام سماوية . بشرط أن

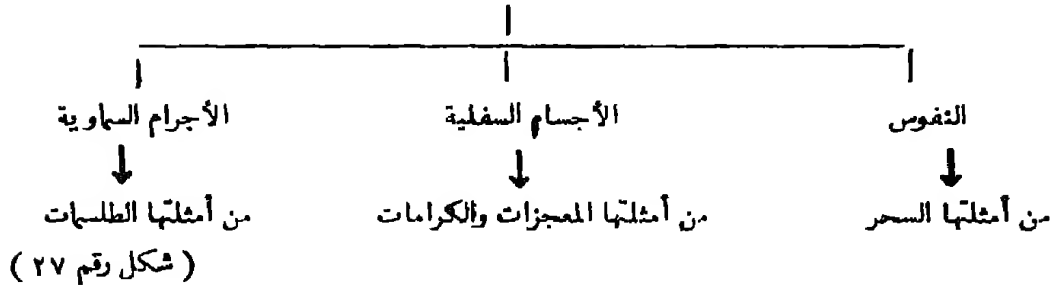
(١) ص ٨٧٨ - ٨٧٩ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢ وما بعدها ، وأيضاً شرح الطوسي على

الإشارات ص ٨٩٢ وما بعدها .

تكون الأجسام الأرضية قابلة ومستعدة لهذا التأثير من جانب الأجرام السماوية^(١) (راجع الشكل رقم ٢٧) .

أسباب خوارق العادات وأنواعها



كما ينصحنا ابن سينا بألا نتسرع وننكر هذه العجائب والغرائب وخوارق العادات ، بحيث نقول إن من يسلم بهذه العجائب إنما هو من العامة . كما يجب عدم التسرع بتصديق هذه الغرائب ، بل نتوقف حتى ظهور الدليل على ذلك . بمعنى أن نقول إن حدوث هذه العجائب والغرائب إنما هو من قبيل الشيء الممكن حتى يقوم على ذلك برهان .

يقول ابن سينا ناصحاً لنا فيما يزعم : إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستهن لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينه . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف . وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ، ما لم تبرهن استحالة لك . فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان . واعلم أن في الطبيعة عجائب ولقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب « (٢) » .

(١) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٣٠ ص ٩٠ - ٩٠١ .

(٢) المصدر السابق ط ١٠ ف ٣١ ص ٩٠١ - ٩٠٢ .

ثامناً - خاتمة :

لعلنا قد لاحظنا بعد عرض موقف ابن سينا في هذا المجال ، كيف كان متخلياً عن العقل إلى درجة كبيرة إننا سرعان ما نجده قائلًا بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، حتى إن القارئ يخال أن أقواله لا بد أن تكون معقولة ، طالما أنها مرتبة في صورة قياسية . ولكن لو دققنا لوجدنا أن هذه المقدمات تعد مقدمات غير صادقة ، ومن هنا كانت النتائج التي يربتها ابن سينا عليها ، نتائج خاطئة بدورها .

ومن الأمور التي نعجب لها أشد العجب ، أن ابن سينا لم يلتزم في هذا المجال بما سبق أن قرره واتخذة ركيزة له وأساساً أقام عليه فلسفته في كثير من مجالاتها .

أين حديثه عن مقدمات البرهان والتفرقة بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية ؟

ما وجه استفادته من دراسته للعلل الأربع . وقوله إن العلاقة بين العلل ومعلولاتها لا بد أن تكون علاقة ضرورية ؟ ما وجه التناسب بين ذلك ، وبين حديثه عن السحر والإصابة بالمعنى ، في النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات ؟

إننا نقدر جهد ابن سينا الكبير ، ولكن فرق وفرق كبير . بين تقدير الجهد وبين التسليم والموافقة على آرائه واتجاهاته في هذا المجال . نقول هذا لأننا نعلم أننا لن نتقدم خطوة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية . إلا إذا نفذنا إلى أعماق العقل . فالتقدم كامن في قاع العقل الخصب . وكلما تحركنا شوقاً نحو العقل ، كلما تقدمنا خطوة أو خطوات في سبيل إرساء دعائم اليقين . وإذا اجهدنا حقاً في سبيل إرساء دعائم اليقين ، فقد انحسر عالم اللامعقول .

ومن الأمور التي نجد أنه من الضروري أن ننبه عليها . ، أننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا في هذا المجال ، وبين آراء كلامية سبق لابن سينا أن نبهنا إلى مواضع الخطأ فيها .

فاتجاهه اتجاهاً جبرياً يتلاقى واتجاه المتكلمين من الأشاعرة . وميله في آخر النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات إلى نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يتلاقى من بعض الوجوه مع رأى الأشاعرة . صحيح أن المقدمات ليست واحدة ، ولكن النتيجة واحدة إلى حد كبير . فأين إذن أقواله في مجال الجدل ومجال البرهان ، وتفرقة بينهما تفرقه حائمة وإعلانه أن الجدل لا يرقى إلى مستوى البرهان .

إن هذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن ابن رشد كان على صواب في قوله بأن في

بعض أفكار ابن سينا جذوراً كلامية . وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد قال بذلك مركزاً على مجال رئيسي وهو قول ابن سينا بدليل الممكن والواجب ، وكيف استقى ابن سينا كثيراً من عناصره من مقدمات كلامية ؛ نقول إذا كان ابن رشد قد ركز على هذا المجال ، فإن الدارس الذي يتخذ من العقل هادياً له ومرشداً ، من واجبه التنبيه إلى مجالات أخرى لها جذورها الكلامية . وقد اتضح لنا أوجه التلاقى بين بعض أقوال ابن سينا في المجال الذي نحن بصدد الحديث عنه ، وبين نماذج من أفكار الأشاعرة .

نقول بهذا لأننا كنا ننتظر من ابن سينا الالتزام التام بما سبق أن قاله عن الجدل (علم الكلام) في دراساته المنطقية والفلسفية . ولكنه في الوقت الذي ينتقد فيه المقدمات الجدلية الكلامية ، نراه متخلياً عما أعلنه ، وغير ملتزم به ، ومدخلاً لهذه المقدمات الجدلية في بعض آرائه ، سواء كان يغلب عليها الاتجاه الصوفي أو الاتجاه الفلسفي .

أخيراً نقول بأن ابن سينا إذا كان من حقه أن يدافع عن آرائه واتجاهاته ؛ فإن من حقنا — مع اعترافنا بأن بعض ما كتبه ابن سينا في مجال التصوف يملأ القلب سكينه والنفوس طمأنينة — نقول أن من حقنا أن ننقد رأياً أو أكثر من رأى ، إيماناً منا بالعقل ، وكيف أنه قادر على التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ولكنها — كما قلنا — ليست ثورة من الخارج ، تطوف حول الشيء ، هي غريبة عنه ، ولكنها ثورة من الداخل ، ثورة تضرب بجذورها في أعماق العقل ، متخذة منه هادياً لها ومرشداً .

مصادر الدراسة

أولاً - المصادر العربية :

١ - ابن أبي أصيبعة :

عيون الأنباء في طبقات الأطباء - دار الفكر بيروت سنة ١٩٥٧ م .

٢ - ابن الآبار :

التكملة لكتاب الصلة - طبعة مدريد ١٨٦٨ م

٣ - ابن الأثير :

(أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني) :
الكامل جزء ٩ - القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

٤ - ابن الخطيب السلماني :

(لسان الدين) : تاريخ أسبانيا الإسلامية تحقيق ليفي بروفنسال - دار المكشوف -
بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ م .

٥ - ابن الصلاح :

(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري) : فتاوى في التفسير والحديث
والأصول والعقائد - القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

وابن الصلاح من الذين يهاجمون المنطق والفلسفة ويقف موقف لا عقلانيًا غاية في
الغربة وفتواه ضد الفلسفة مليئة بالعبارات الخطابية التي إذا فتشت عن مدلول لها ، لما وجدت
إلا مبالغة وتهويلا

٦ - ابن العبري :

(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطبيب المملطي) : تاريخ مختصر الدول - طبعة
الأب أنطون صالحاني اليسوعي - الطبعة الثانية - بيروت - دار المشرق - عام ١٩٥٨ م

٧ - ابن العماد :

شذرات الذهب - جزء ٤ سنة ١٣٥٠ هـ - نشر مكتبة القدس - القاهرة .

٨ - ابن القفطى :

(جمال الدين أبى الحسن على القاضى الأشرف يوسف) : إخبار العاماء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ .

٩ - ابن المرزبان :

(بهمنياز) : مابعد الطبيعة - مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

١٠ - ابن المرزبان :

(بهمنيار) : مراتب الموجودات - مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

١١ - ابن النديم :

الفهرست - القاهرة - المكتبة التجارية .

١٢ - ابن باجة :

تدبير المتوحد The guide for the Solitary يعد هذا الكتاب أهم كتب ابن باجة على وجه الإطلاق . وسنكشف عن أهميته الكبرى فى دراسة لنا عن ابن باجة ، نرجوا أن تظهر قريباً .

وقد لخص سلمون مونك S. munk فى كتابه Melanges de la philosophie Juive et Arabe

الأفكار الموجودة فى هذا الكتاب . ونشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب فى مجلة الجمعية الملكية الأسبوية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ م . ونشر آسين بلاثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ م مع ترجمة إلى اللغة الأسبانية . ثم نشره الدكتور ماجد فخري مع رسائل أخرى للدكتور ماجد فخري مع مجموعة لابن باجة - بيروت - دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

١٣ - ابن باجة :

رسالة فى اتصال العقل الفعال بالإنسان - نشرها آسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية عام ١٩٤٢ م (مجلس الأندلس) ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد - الطبعة الأولى - عام ١٩٥٠ م - مكتبة النهضة المصرية - ثم حققها الدكتور ماجد فخري مع مجموعة رسائل ابن باجة الإلهية - بيروت دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م

١٤ - ابن بسام :

(أبو الحسن على) : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م - القاهرة .

١٥ - ابن تيمية :

درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة سنة ١٩٧١ م .

١٦ - ابن تيمية :

الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباي سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .

١٧ - ابن تيمية :

منهاج السنة النبوية - الطبعة الأولى جزء ١ ، جزء ٢ سنة ١٣٢١ هـ ، جزء ٣ ، جزء ٤ سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق .

١٨ - ابن جليل :

(أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) : طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق فؤاد سيد - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م

١٩ - ابن حزم :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية - القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

٢٠ - ابن حزم :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الثانية

٢١ - ابن حيان

(جابر) : مختار رسائل جابر بن حيان - نشرة بول كراوس - القاهرة - سنة ١٣٥٤ هـ .

٢٢ - ابن حيان ،

(جابر) : مصنفات في علم الكيمياء - نشرة هولبارد - باريس سنة ١٩٢٨ م .

٢٣ - ابن خاقان :

(الفتح) قلائد العقيان في محاسن الأعيان .

٢٤ - ابن خلدون :

المقدمة - تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ م - لجنة البيان العربي - القاهرة .

٢٥ — ابن خلدون :

تاريخ ابن خلدون « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر — القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ .

٢٦ — ابن خلكان :

(أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبي بكر) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ م .

٢٧ — ابن سبعين :

رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي — القاهرة سنة ١٩٦٥ م — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٨ — ابن سبعين :

(عبد الحق) : نصوص نشرها L. massignon في Recueil de textes inédits Concernant l'histoire de la mystique Musulmane - Paris 1928.

٢٩ — ابن سعد :

الطبقات الكبرى — القاهرة — لجنة نشر الثقافة الإسلامية — سنة ١٣٥٨ هـ .

٣٠ — ابن سوار :

(أبو الخير الحسن البغدادي) : مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب (الأفلاطونية الحديثة عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥ م .

٣١ — ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات (القسم المنطقي والقسم الطبيعي والقسم الإلهي والقسم الخاص بالتصوف) — طبعة القاهرة — سنة ١٩٥٧ م — دار المعارف .

٣٢ — ابن سينا :

الشفاء . (القسم المنطقي والقسم الطبيعي والقسم الإلهي) ^(١)

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف الهام في كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٨ وما بعدها . وراجع أيضاً ما كتبناه في مجلة تراث الإنسانية عند هذا الكتاب (مجلد ٨ عدد ١) عام ١٩٧٠ م في ص ٣٦ إلى ص ٦٧ .

٣٣ — ابن سينا

النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية — طبعة القاهرة — سنة ١٩٣٨^(١) م

٣٤ — ابن سينا :

عيون الحكمة — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي — القاهرة سنة ١٩٥٤ م — المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية .

٣٥ — ابن سينا :

المباحثات — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي — ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م .

٣٦ — ابن سينا :

رسالة في الحدود — تحقيق جواشون — القاهرة — المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية سنة ١٩٦٣ م .

٣٧ — ابن سينا :

رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) — القاهرة عام ١٣٢٦ هـ . ١٩٠٨ م .

٣٨ — ابن سينا :

رسالة في علم الأخلاق (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) — القاهرة عام ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م .

٣٩ — ابن سينا :

الفيض الإلهي — طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣ هـ .

٤٠ — ابن سينا :

الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية — طبعت — ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » عام ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م .

(١) لمعرفة تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وكل كتب ابن سينا الأخرى التي ذكرناها في هذه القائمة يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من الباب الأول من كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٨ وما بعدها ، وأيضاً كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » ص ٢٤٨ وما بعدها .

٤١ - ابن سينا :

رسالة في ماهية العشق - نشرة أحمد آتش مع ترجمة إلى اللغة التركية - استانبول - عام ١٩٥٣ م - مطبعة إبراهيم خروز .

٤٢ - ابن سينا :

رسالة العروس - حققها شارل كونس (مجلة الكتاب - عدد خاص عن ابن سينا - مجلد ١١ - جزء ٤ - أبريل سنة ١٩٥٢ م) - دار المعارف بمصر .

٤٣ - ابن سينا :

الحجج العشرة في جوهرية النفس الناطقة - طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٤ هـ .

٤٤ - ابن سينا :

رسالة في أحوال النفس - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني عام ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٤٥ - ابن سينا :

رسالة في القوى النفسانية - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني عام ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية

٤٦ - ابن سينا :

رسالة في معرفة النفس الناطقة - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

٤٧ - ابن سينا :

رسالة أضحوية في أمر المعاد - طبعة سليمان دنيا - القاهرة سنة ١٩٤٩ م

٤٨ - ابن سينا :

أقسام العلوم العقلية - طبعت ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » .

٤٩ - ابن سينا :

رسالة في العهد - طبعت ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات »

٥٠ - ابن سينا :

٥١ - ابن سينا :

رسالة فى دفع الغم فى الموت - نشرها مهرن مع مجموعة أخرى من رسائل ابن سينا الصوفية - ليدن عام ١٨٨٩ م .

٥٢ - ابن سينا :

رسالة فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها - نشرها مهرن مع مجموعة - ليدن عام ١٨٨٩ م .

٥٣ - ابن سينا :

رسالة فى ماهية الصلاة - نشرها مهرن مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية - ليدن - عام ١٨٨٩ م .

٥٤ - ابن سينا :

رسالة الطير - نشرها مهرن - طبعة ليدن عام ١٨٨٩ م

٥٥ - ابن سينا :

رسالة فى القدر - نشرها مهرن مع مجموعة الرسائل الصوفية لابن سينا - ليدن - عام ١٨٨٩ م .

٥٦ - ابن صاعد الأندلسى :

(صاعد بن أحمد) : طبقات الأمم - تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - سنة ١٩١٢ م .

٥٧ - ابن رشد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة فى الاتصال . نشرة القاهرة سنة ١٨٩٥ م .

٥٨ - ابن رشد :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - نشرة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٥٩ - ابن رشد :

تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ م . ويعد هذا الكتاب من أشهر كتب ابن رشد التى رد فيها على حملة الغزالى ضد الفلسفة والفلاسفة .

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد لمعرفة التفاصيل الخاصة بكتب ابن رشد ص ٣٢٥ وما بعدها . وأيضاً مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر بعنوان « محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد - عدد نوفمبر عام ١٩٦٩ م .

سورة العقول

٦٠ - ابن رشد :

هل يتصل بالعقل الهولاني ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع « تلخيص كتاب النفس لابن رشد » - القاهرة سنة ١٩٥٠ .

٦١ - ابن رشد :

تلخيص كتاب النفس - تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٦٢ - ابن رشد :

تلخيص كتاب الحس والمحسوس - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة - سنة ١٩٥٤ م .

٦٣ - ابن رشد :

تفسير ما بعد الطبيعة^(١) . من أهم كتب ابن رشد . وقد استفدنا منه في نقاط عديدة - تحقيق الأب موريس بويج في ثلاث مجلدات من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢ - بيروت - المطبعة الكاثوليكية .

٦٤ - ابن رشد :

تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م - القاهرة .

٦٥ - ابن رشد :

كتاب السماع الطبيعي - طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م .

٦٦ - ابن رشد :

تلخيص كتاب المقولات - تحقيق الأب موريس بويج المطبعة الكاثوليكية بيروت - سنة ١٩٣١ م

٦٧ - ابن رشد :

تلخيص كتاب البرهان مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنطقية . وقد اعتمدت على هذا الكتاب اعتماداً كبيراً وخاصة في الفصل الأول .

٦٨ - ابن طفيل :

حي بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م .

(١) راجع ما كتبناه عن هذا التفسير البالغ الأهمية في مقالتنا معجلة تراث الإنسانية العدد الرابع من المجلد الرابع من ص ٣٥٤ إلى ص ٣٨١ - القاهرة عام ١٩٧١ م .

وهذا الكتاب في عني عن التعريف وهم يرغم صغره ، إلا أنه يتضمن العديد من الآراء الفلسفية التي تكشف عن رأى ابن طفيل في مجالات فكرية شتى .

٦٩ - ابن طملوس :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق - تحقيق ميخائيل آسير بلاثيوس . الجزء الأول - المطبعة الأبيرقه - مدريد ١٩١٦ م
وهذا الكتاب لا غنى عنه في التعرف على الحياة الفكرية عند المسلمين في بلاد الأندلس .
وموقف الفقهاء من العلوم المختلفة . وهذه الجوانب يعرض لها ابن طملوس في مقدمة كتابه

٧٠ - ابن عربي :

(محي الدين) الفتوحات المكية . وقد صدر تحقيق دقيق لبعض أجزاء هذا الكتاب قام به صديقنا الدكتور عثمان يحيى ومراجعة الدكتور إبراهيم بيوى مذكور . القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب

٧١ - ابن عربي :

فصوص الحكمة - تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي مع مقدمات غاية في العمق . القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٧٢ - ابن فرحون المديني :

كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - الطبعة الأولى - سنة ١٣٢٩ هـ - مطبعة السعادة - القاهرة .

٧٣ - ابن قطلوبغا :

(أبو العدل زين الدين قاسم) : تاج التراجم في طبقات الحنفية - مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٦٢ م

٧٤ - ابن مسكويه^(١) :

(أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب) : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق - طبعة القاهرة سنة ١٢٨٩ هـ .

٧٥ - ابن مسكويه :

تحارب الأمم وتماقب الأمم .

٧٦ - ابن مسكويه :

الموامل والشوامل - نشرة أحمد أمين والسيد صقر - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر -

(١) الصحيح هو مسكويه وقد أدرجناه في هذا الموضع نظراً لأن الأشهر هو ابن مسكويه .

سنة ١٩٥١ م — يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الأسئلة سألها أبو حيان التوحيدي وأجاب عنها مسكويه . وتتناول هذه الأسئلة مجموعة من المباحث التي يتعلق بعضها بالفلسفة مثل العلل والزمان والمكان .

٧٧ — ابن ميمون (موسى) :

ردموسى القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي — صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس ماير هوف — نص موجود بالمجلد الخامس — الجزء الأول من مجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — سنة ١٩٣٧ .

٧٨ — أبو البركات :

(هبة الله على بن ملكا البغدادي) : المعبر في الحكمة (للقسم المنطقي والقسم الطبيعي والقسم الإلهي) — الطبعة الأولى — حيدر آباد الدكن .
وهذا الكتاب غاية في العمق وخاصة في القسمين الطبيعي والإلهي . وهذا العمق نفتقده عند مفكرين حشروا في إطار تاريخ الفلسفة حشراً ويهتم بهم أشباه الدارسين للفلسفة .

٧٩ — أبو البقاء :

الكليات — طبع بولاق — القاهرة — سنة ١٢٥٣ هـ .

٨٠ — أبو الفدا :

(عماد الدين) : البداية والنهاية في التاريخ — القاهرة — مطبعة السعادة .

٨١ — أبوريان :

(دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفي — الجزء الأول — الفلسفة اليونانية في طاليس إلى أفلاطون — القاهرة — دار المعارف .

٨٢ — أبوريان :

(دكتور محمد على) : الفلسفة ومباحثها — القاهرة — دار المعارف .

٨٣ — أبوريقة :

(دكتور محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م .

٨٤ — إخوان الصفا :

رسائل — طبعة بيروت — دار صادر سنة ١٩٥٧ — في أربعة مجلدات .

٨٥ — أفلوطين :

أنولوجيا أرسطوطاليس . إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو ، فإنه في الحقيقة يعد

أجزاء من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين ، وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى . ولهذا كان هذا المصدر يعد مصدراً أفلوطينياً . وقد أشرنا إليه أكثر من مرة ونحن بصدد دراسة فلسفة الفارابى فى الفصل الثانى من هذا الكتاب . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الكتاب وقدم له بمقدمة طويلة فى كتابه « أفلوطين عند العرب » القاهرة - دار النهضة العربية الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م .

٨٦ - أفلوطين :

التاسوعة الرابعة - ترجمها وقدم لها بمقدمة مستفيضة الدكتور فؤاد زكريا القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠ م . وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم .

٨٧ - إقبال :

(دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٥ م .
كتاب بلغ من العمق والشمول مبلغاً كبيراً . وقد استفدنا منه كثيراً برغم اختلافنا مع الدكتور إقبال فى نقاط عديدة ، ومنها نقاط جوهرية .

٨٨ - الإسفراينى :

(أبو المظفر) : التصبير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة . نشره محمد زاهد الكوثرى - مكتبة الخانجي - القاهرة - سنة ١٩٥٥ م .

٨٩ - الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين - طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠ م .
يعد هذا الكتاب من الكتب الرئيسية فى معرفة آراء الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرها . وهو يعرض لآراء الخصوم عرضاً موضوعياً .

٩٠ - الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة - القاهرة - إدارة المطبعة المنيرية

٩١ - الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - نشره الدكتور حمودة غرابة - القاهرة - مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥ م

٩٢ - الأفروديسى :

(الإسكندر) : مقالة فى أن المكون إذا استحال . استحال فى ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس ، وهى شرح لقول أرسطوفى الكون والفساد ، أن الشئ المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً . حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م .

٩٣ - الأفغانى :

(جمال الدين) : الرد على الدهريين - نقلها من الفارسية إلى العربية الشيخ محمد عبده ، وقدم لها الدكتور عثمان أمين - القاهرة - مكتبة الخانجي - الطعة الثانية سنة ١٩٥٥ م .

٩٤ - الأنصارى :

(عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن الدباغ) : مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب - تحقيق ه . ريتز - بيروت - دار صادر - سنة ١٩٥٩ م .

٩٥ - الإيجى :

(عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) مع شرح السيد الجرجانى وحاشيتى السالكوتى وحسن جلبي . والإيجى يتجه اتجاهاً أشعرياً . وكتابه هذا من الكتب التى لا غنى عنها فى معرفة الآراء الكلامية

٩٦ - الباجورى :

حاشية على متن السلم للأخضرى

٩٧ - الباقلاانى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد - تحقيق الأب رتشد مكارثى اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيروت - سنة ١٩٥٧ م .

٩٨ - البطليوسى :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحداثى فى المطالب العالية للفلسفية العويصة - نشره محمد زاهد بن الحسن الكوثرى - القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٩٩ - البغدادى :

(عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وتمييز الفرقة الناجية منهم . بيروت - دار الآفاق الجديدة سنة ١٩٧٣ م .

١٠٠ - البغدادى :

(عبد اللطيف بن يوسف) : من كتاب « فى علم ما بعد الطبيعة » - « منشور ضمن « أفلوطين عند العرب » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م .

١٠١ - البيرونى :

(أبو الريحان محمد بن أحمد) : الآثار الباقية عن القرون الخالية - تحقيق الدكتور إدوارد سخاو - لينز سنة ١٩٢٣ م .

١٠٢ - البيرونى :

(أبو الريحان محمد بن أحمد) : تحقيق ما للهند من مقولة .

١٠٣ - البيهقي :

تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كرد على - مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق - مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

١٠٤ - التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى) : مدخل إلى التصوف الإسلامى - القاهرة - دار الثقافة سنة ١٩٧٤ م .

١٠٥ - التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية - بيروت - ١٩٧٣ م

١٠٦ - التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته - القاهرة .

١٠٧ - التفتازانى :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩١٣ م .

١٠٨ - التهانوى :

(محمد على الفاروقى) : كشف اصطلاحات الفنون - الجزء الأول والثانى قام بتحقيقهما الدكتور لطفى عبد البديع . أما الطبعة القديمة فهى طبعة كلكتا . وقد ظهرت الطبعة القديمة سنة ١٨٩٢ م .

١٠٩ - التوحيدى :

(أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٤٢ م .

١١٠ - التوحيدى :

(أبو حيان) : المقاييس - مشرة حسن السندوبى - الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩ م - المكتبة التجارية - القاهرة .

١١١ - البحر :

(دكتور خليل وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت - جزء أول سنة ١٩٥٧ م ، جزء ثان ١٩٥٨ م .

١١٢ - الجرجانى :

التعريفات - طبعة القاهرة .

١١٣ - الجرجانى :

(السيد الشريف على بن محمد) : حاشية على تحرير القواعد المنطقية - القاهرة - مصطفى الحلبي سنة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .

١١٤ - الجوزية :

(ابن قيم) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - القاهرة .

١١٥ - الجوزية :

(ابن قيم) : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - القاهرة سنة ١٩٦١ م .

١١٦ - الجوينى :

(أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

١١٧ - الجيلانى :

(على بن فضل الله) : توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية - تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤ م .

١١٨ - الحياى :

(دكتور محمد عزيز) : الشخصية الإسلامية - دار المعارف - القاهرة .

١١٩ - الحبابي :

(دكتور محمد عزيز) : من الحريات إلى التحرر - دار المعارف - القاهرة .

١٢٠ - الحلاج :

(أبو المغيث الحسين بن منصور) : كتاب الطواسين - تحقيق لويس ماسينيون - باريس - مكتبة بول جتير - سنة ١٩١٣ - وقد أعادت طبع هذا الكتاب مكتبة المثنى ببغداد .
وقد استفدنا من هذا الكتاب استفادة كبيرة . ونرى من جانبنا أنه من أعمق وأهم الكتب في مجال التصوف .

١٢١ - الخياط :

(أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد - تحقيق الدكتور نيجر - القاهرة - سنة ١٩٢٥ م .

١٢٢ - الداني :

(أبو الصلت) : تقويم الدهن - طبع بالثيا - المكتبة الأيبرقه - مدريد سنة ١٩٤٥ م .

١٢٣ - الدواني :

(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيلالكوتى ومحمد عبده - الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة :

١٢٤ - الرازي :

(أبو بكر محمد بن زكريا) : رسائل فلسفية - بيروت - دار الآفاق الجديدة سنة ١٩٧٣ م .

١٢٥ - الرازي :

(فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - القاهرة - المطبعة الخيرية - سنة ١٣٢٥ هـ (في جزأين) . وقد اعتمدنا على هذا الشرح اعتماداً كبيراً في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

١٢٦ - الرازي :

(فخر الدين) : المباحث المشرقية (في جزأين) - حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م . ويعتبر هذا الكتاب من أهم وأعمق كتب الرازي . وقد استفدنا منه الكثير .

١٢٧ - الرازي :

(فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ - حيدر آباد الدكن .

١٢٨ - الرازي :

(قطب الدين محمود بن محمد) : تحرير القواعد المنطقية - القاهرة - مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م

١٢٩ - الزركلي :

الأعلام - الطبعة الثالثة .

١٣٠ - الساوي :

(زين الدين عمر بن سهلان) : البصائر التصيرية في علم المنطق - تحقيق الشيخ محمد عبده - القاهرة .

١٣١ - السبكي :

(تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين) : طبقات الشافعية الكبرى - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة - سنة ١٣٢٤ هـ .

١٣٢ - السجستاني :

(أبو يعقوب) : إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر سنة ١٩٦٦ - دار المشرق - بيروت - لبنان .

١٣٣ - السجستاني :

(أبو يعقوب) : كتاب الينايع - تحقيق مصطفى غالب - المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م .

١٣٤ - السلمي :

طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

١٣٥ - السنوسي :

(محمد بن يوسف) : المقدمة في أصول الدين - نشره لوسياني Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٨ م مع الترجمة إلى الفرنسية .

١٣٦ - السيوطي :

(جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام - تحقيق الدكتور على سامى النشار ، وسعاد على عبد الرازق - القاهرة - مجمع البحوث الإسلامية - الطبعة الثانية - سنة ١٩٧٠ م .

وهذا الكتاب من الكتب التي تشن حملة ضد الفلسفة وعلم المنطق . ونحن نختلف مع مؤلفه شكلاً وموضوعاً ، إذ أنه لا يستند إلى أى أساس فلسفى فى هجومه على الفلسفة والمنطق

١٣٧ - الشهرزورى :

(شمس الدين محمد بن أحمد) : نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٣٦٩) .

١٣٨ - الشهرستاني :

(محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل - نشرة محمد سيد كيلانى - طبعة القاهرة - ، مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ م

١٣٩ - الشهرستاني :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١ م .

١٤٠ - الصنعاني :

(محمد بن إبراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م .

وهذا الكتاب من المصادر التي تنادى بتفضيل الأساليب القرآنية على الاتجاه الفلسفى اليونانى .

١٤١ - الشيرازي :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة - طبعة طهران - طبعة حجرية فى أربعة مجلدات

١٤٢ - الطوسى :

(السراج) : اللمع فى التصوف - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م :

١٤٣ - الطوسى :

(نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات - نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ . وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا ، وقد استفدنا منه كثيراً فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .

١٤٤ — الطويل :

(دكتور توفيق) : العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي — القاهرة — دار النهضة العربية — سنة ١٩٦٨ م .

١٤٥ — العراقي :

(محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م .

١٤٦ — العراقي :

(محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م

١٤٧ — العراقي :

(محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٦ م — الطبعة

الخامسة

١٤٨ — العراقي :

(محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٤ م .

الطبعة الثالثة .

١٤٩ — الغزالي :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م — دار المعارف بمصر .

١٥٠ — الغزالي :

(أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية .

١٥١ — الغزالي :

(أبو حامد) : إحياء علوم الدين — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية .

١٥٢ — الغزالي :

(أبو حامد) : المنقذ من الضلال — القاهرة — سنة ١٩٥٥ م .

١٥٣ — الغزالي :

(أبو حامد) : معيار العلم — الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م — دار المعارف بمصر .

١٥٤ — الغزالي :

(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة — الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م — المطبعة المحمودية

للتجارية .

١٥٥ — الغزالي :

(أبو حامد) : المستصنى من علم الأصول — جزآن سنة ١٣٢٢ هـ . ١٣٢٤ هـ — الطبعة الأولى — مطبعة بولاق — القاهرة .

١٥٦ — الغزالي :

(أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد — مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .

١٥٧ — الغزالي :

(أبو حامد) : محك النظر في المنطق — طبعة القاهرة .

١٥٨ — الغزالي :

(أبو حامد) : إلهام العوام عن علم الكلام — سنة ١٣٥١ هـ — المطبعة المنيرية — القاهرة —

١٥٩ — الغزالي :

(أبو حامد) : المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى — تحقيق الدكتور فضلو شحاده — دار المشرق — بيروت .

١٦٠ — الفارابي :

(أبو نصر) : مقالة في معاني العقل — الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م — مطبعة السعادة القاهرة . وقد نشرها ديتريش بليدن عام ١٨٩٠ م . كما نشرها الأب موريس بويج عام ١٩٣٨ م (بيروت — المطبعة الكاثوليكية) . وقد اعتمدنا على طبعة القاهرة .

١٦١ — الفارابي :

(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة . طبع بليدن عام ١٨٩٥ م . وطبع أيضاً بالقاهرة عام ١٩٤٨ م . وقد اعتمدنا على هذه الطبعة (مكتبة الحسين التجارية) . وقد ترجمه إلى الفرنسية :

R.P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala.

بعنوان :

idées Des habitants de la Cité vertueuse

(القاهرة — المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الشرقية) . كما حققة وقدم له الدكتور البير نصري نادر — دار المشرق — بيروت — الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ م .

١٦٢ — الفارابي :

(أبو نصر) : فصول منتزعة — تحقيق الدكتور فوزي متری نجار — بيروت — دار المشرق — سنة ١٩٦٨ م .

١٦٣ - الفارابي :

(أبو نصر) : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق - تحقيق الدكتور محسن مهدي - بيروت سنة ١٩٦٨ .

١٦٤ - الفارابي :

(أبو نصر) : فصوص الحكم - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م (ضمن كتاب المجموع للفارابي) - القاهرة - مطبعة السعادة .

١٦٥ - الفارابي :

(أبو نصر) : شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة - نشره وقدم له كوتش ، وستانلي مارو - دار المشرق - بيروت .

١٦٦ - الفارابي :

(أبو نصر) : كتاب الخطابة - تحقيق لنگاد Langhade ، وغرنياشي Grignaschi - بيروت - دار المشرق .

١٦٧ - الفارابي :

(أبو نصر) : السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) - حققه الدكتور فوزي مري نجار تحقيقاً دقيقاً ممتازاً - بيروت - المطبعة الكاثوليكية - سنة ١٩٦٤ م .

١٦٨ - الفارابي :

(أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة - سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .

١٦٩ - الفارابي :

(أبو نصر) : عيون المسائل - القاهرة - مطبعة السعادة - سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م .

١٧٠ - الفارابي :

(أبو نصر) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .

١٧١ - الفارابي :

(أبو نصر) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار المشرق - بيروت •

وهذا الكتاب يعد كتاباً غاية في العمق والدقة ، بل يعد إلى حد كبير جداً أهم ما تركه لنا الفارابي . وتحقيق الدكتور محسن مهدى لهذا الكتاب يعد تحقيقاً غاية في الدقة ، وقد قدم بذلك خدمة كبرى للباحثين في فلسفة الفارابي .

١٧٢ - الفارابي :

(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس - تحقيق الدكتور محسن مهدى - دار مجلة شعر - بيروت - سنة ١٩٦١ م .

١٧٣ - القشيري :

الرسالة القشيرية في علم التصوف - القاهرة - مكتبة صبيح .

١٧٤ - الكاظمي :

(نجم الدين عمر بن علي القزويني) : شرح الرسالة الشمسية - القاهرة - مصطفى الحلبي - سنة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .

١٧٥ - الكلاباذي :

(أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف - طبعة القاهرة - عيسى الحلبي - سنة ١٩٦٠ م .

١٧٦ - الكندي :

رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية - الجزء الأول سنة ١٩٥٠ م . وقد حقق هذه الرسالة أيضاً الدكتور أحمد فؤاد الأهواني^(١) ونشرت بالقاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

١٧٧ - الكندي :

رسالة في الفاعل الحق الأول التام^(٢) .

١٧٨ - الكندي :

رسالة في الجواهر الخمسة .

(١) توفي في اليوم الثاني عشر من شهر مارس عام ١٩٧٠ م . ويشاء القدر أن تكون وفاته بعاصمة الجزائر في الوقت الذي كنت فيه معارفاً للتدريس بجامعة قسنطينة بالجزائر .

(٢) هذه الرسالة وما سيتلوها ، حققها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وقدم لها بمقدمات ممتازة ونشرت هذه الرسائل في جزأين (رسائل الكندي الفلسفية) .

١٧٩ - الكندى :

رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

١٨٠ - الكندى :

رسالة فى وحدانية الله وتنا هى جرم العالم .

١٨١ - المراكشى :

(عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

١٨٢ - المقرئ :

(أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ - القاهرة - المطبعة الأزهرية المصرية .

١٨٣ - المكى :

(أبو طالب) : قوت القلوب - طبعة القاهرة (مصطفى الحلبي) فى جزأين سنة - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .

١٨٤ - الملطى :

(أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع • طبعة مكتبة المعارف ببيروت سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

١٨٥ - النفري :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : كتاب المواقف - تحقيق آرثر يوحنا آربرى - القاهرة - مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

١٨٦ - النفري :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : كتاب المخاطبات - تحقيق آرثر يوحنا آربرى - القاهرة - مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

١٨٧ - النيسا بورى :

(أبو رشيد) : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين فى علم الكلام فى الجوهر . ويكشف هذا الكتاب عن كثير من المسائل المتعلقة بآراء المعتزلة فى الجوهر على وجه الخصوص ، وفى الفلسفة الطبيعية على وجه العموم .

١٨٨ — اليقوى :

(أحمد بن أبي يعقوب بن وهب) : تاريخ اليقوى — المكتبة المرتضوية في النجف —
سنة ١٣٥٨ هـ .

١٨٩ — إمام :

(دكتور إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة — القاهرة — دار الثقافة للنشر — الطبعة
الثانية سنة ١٩٧٤ م .

١٩٠ — آمل :

(سيد حيدر) : جامع الأسرار ومنبع الأنوار . تحقيق هنرى كوربان وعثمان يحيى —
طهران سنة ١٩٦٩ م .

١٩١ — أمين :

(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو المصرية .

١٩٢ — أمين :

(دكتور عثمان) : محمد عبده رائد الفكر المصرى — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية —
سنة ١٩٥٥ م .

١٩٣ — أورسيل :

(بول ماسون) : الفلسفة في الشرق — الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى —
القاهرة — دار المعارف سنة ١٩٤٥ م .

١٩٤ — بالنشيا :

تاريخ الفكر الأندلسى — الترجمة العربية للدكتور حسين مؤنس — الطبعة الأولى سنة
١٩٥٥ م — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة .

١٩٥ — بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : من تاريخ الإلحاد في الإسلام — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية —
سنة ١٩٤٥ م .

١٩٦ — بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : دور العرب في تكوين الفكر الأوربى — دار الآداب — بيروت —
سنة ١٩٦٥ م .

١٩٧ — برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن (الأفلاطونية المحدثه عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥ م .

١٩٨ — برقلس :

الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) — حققة الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثه عند العرب » — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥ م .

١٩٩ — بريتل :

(أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام — الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ضمن « كتاب مذهب الذرة عند المسلمين » — القاهرة — سنة ١٩٤٦ م — مكتبة النهضة المصرية .

٢٠٠ — بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

٢٠١ — ثامسطيوس :

شرح مقالة اللام — الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — سنة ١٩٤٧ م .

٢٠٢ — جولدتسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى — ترجمة دكتور عبد الحلیم النجار — القاهرة — مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥ .

٢٠٣ — جولدتسيهر :

(إجتس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حس عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق — القاهرة — دار — الكاتب المصرى — سنة ١٩٤٦ م .

٢٠٤ — حسين :

(دكتور طه) : من بعيد — القاهرة — المطبعة الرحمانية — سنة ١٩٣٥ م .
يعد هذا الكتاب من الكتب الهامة لأستاذنا طه حسين . ويكنى ما فيه من تفتح عقلى ورد على هؤلاء المتحجرين الذى يضيقون على النظر العقلى . وفيه دعوة أيضاً للتفرقة بين الدين من جهة والعلم من جهة أخرى .

٢٠٥ - حلمى :

حلمى (دكتور مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى - القاهرة - دار المعارف بمصر -
سنة ١٩٧١ م .

٢٠٦ - خليفة :

(حاجى) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - تحقيق محمد شرف الدين يالتقيا
- جامعة استامبول - مجلد ١ سنة ١٩٤١ م - مجلد ٢ سنة ١٩٤٣ .

٢٠٧ - دى بور :

تاريخ الفلسفة فى الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريذة - الطبعة
الثالثة سنة ١٩٥٤ م لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٢٠٨ - دى فو :

(كارا) : مادة الفارابى بدائرة المعارف الإسلامية - مجلد ٢ عدد ٩ - الترجمة العربية .

٢٠٩ - رجب :

(دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين - الإسكندرية - منشأة
المعارف .

٢١٠ - رجب :

(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة فى أزمة الإنسان) - القاهرة - دار الكتب
الجامعية سنة ١٩٧٤ م .
ويعد هذا الكتاب أول كتاب يعالج هذا الموضوع باللغة العربية وقد قدم مؤلفه للباحثين
والمتخصصين فى هذا المجال نموذجاً للدراسة الفلسفية الدقيقة .

٢١١ - ريشنباخ :

(هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة - دار الكاتب
العربى للطباعة والنشر .

٢١٢ - زايد :

(سعيد) : الفارابى - القاهرة - دار المعارف .

٢١٣ - سارتون :

(جورج) : تاريخ العلم - الترجمة العربية فى عدة أجزاء بإشراف الدكتور إبراهيم
بيوى مذكور - القاهرة - دار المعارف .

٢١٤ — طوقان :

(قدرى حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك — الطبعة الثانية — سنة ١٩٥٤ م — جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية .

٢١٥ — عبد الجبار :

(القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — حققته لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ومراجعة الدكتور إبراهيم بيومى مذكور . وقد صدر فى عدة مجلدات .
وهذا الكتاب من أهم الكتب التى تبحث فى الفكر الاعتزالى ، ولا يستغنى عنه الدارس فى هذا المجال من قريب أو من بعيد .

٢١٦ — عبد الرازق :

(مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٤٤ م .

٢١٧ — عفيفى :

عفيفى (دكتور أبو العلا) : التصوف (الثورة الروحية فى الإسلام) — القاهرة — دار المعارف — الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣ م .

٢١٨ — عفيفى :

(دكتور أبو العلا) : نظريات الإسلاميين فى الكلمة The Logos — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — مجلد ٢ — جزء ١

٢١٩ — على :

(دكتور على جواد) : تاريخ العرب قبل الإسلام — (فى عدة مجلدات) — بغداد — المجمع العلمى العراقى — سنة ١٩٥٧ م .

٢٢٠ — قنوائى :

(الأب جورج) : مؤلفات ابن سينا — القاهرة — دار المعارف سنة ١٩٥٠ م .

٢٢١ — لبيب :

(مصطفى) : الكيمياء عند العرب — القاهرة — دار الكاتب العربى للطباعة والنشر — سنة ١٩٦٧ م .

٢٢٢ - لوكا شيفتش :

(يان) : نظرية القياس الأسطوية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث - الترجمة العربية للدكتور عبد الحميد صبره - الإسكندرية - منشأة المعارف - سنة ١٩٦١ م .

٢٢٣ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى بيروت - دار الشروق سنة ١٩٧١ م .

٢٢٤ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوانه (ترجمان الأشواق) - مقالة بالكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده - القاهرة - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - سنة ١٩٦٩ م .

٢٢٥ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : قشور ولباب - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٧ م . ويتضمن هذا الكتاب العديد من الدراسات الهامة . ومنها «ثورة فى الفلسفة» «أسطورة المتأفزيقا» ، «الفكر العربى المعاصر» .

٢٢٦ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : خرافة المتأفزيقا - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٣ م .

٢٢٧ - محمود :

(د . فوقيه حسين) : الجوينى (سلسلة أعلام العرب) - القاهرة - سنة ١٩٦٥ م

٢٢٨ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيوى) فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - القاهرة - دار المعارف

٢٢٩ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيوى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠ م - الطبعة الأولى .

٢٣٠ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيوى . دكتور خليل الجر . دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور البيرنصرى ناد . دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام - أشرفت على إخراجها هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢ م .

٢٣١ - مكاوى :

(دكتور عبد الغفار) : مدرسة الحكمة - القاهرة - الدار القومية . كتاب يعرض لكثير من أفكار الفلاسفة ومذاهبهم قديماً وحديثاً في أسلوب دقيق عميق .

٢٣٢ - منتصر :

(دكتور عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في مقدمة - القاهرة - دار المعارف - سنة ١٩٦٦ م .

٢٣٣ - موسى :

(دكتور جلال) : منهج البحث العلمى عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية - بيروت - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢ م .

٢٣٤ - نكرى :

(القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون - الطبعة الأولى - مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد الدكن (٣ أجزاء) سنة ١٣٢٩ هـ .

٢٣٥ - هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية - الجزء الأول (في الشمال الإفريقى) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م .

٢٣٦ - هويدى :

(دكتور يحيى) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

٢٣٧ - هويدى :

(دكتور يحيى) : منطق البرهان - القاهرة - مكتبة القاهرة الحديثة .

ثانياً : المصادر غير العربية :

- 1 — **Afnan** (Soheil m) : Avicenna, his life and works - London george allen - unwin, 1958.
 - 2 — **Allard** (m) : Le Rationalisme d'Averroés d'après une étude sur la Creation. Bulletin d'études orientales de l'institut Français de Al-Achârî.
 - 4 — **Amid** (m) : Essai sur la psychologie d'Avicenna. genever université de genève, Faculté des lettres - 1940.
 - 5 — **Anawati et L. gardet** : Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948.
- ولهذا الكتاب ترجمة عربية في ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » وقام بهذه الترجمة الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر — بيروت — دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .
- 6 — **Arberry** (A.J.) : Avicenna on theology - london - Murray. 1951.
 - 7 — **Arberry** (A.J.) : The legacy of Persia - Edited by Arberry, oxford-London, 1953.
- ولهذا الكتاب الذي أشرف عليه آربرى . ترجمة عربية أشرف عليها وراجعها الدكتور يحيى الخشاب — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة — سنة ١٩٥٩ م .
- 8 — **Aristotle** : Metaphysics⁽¹⁾. a revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-Oxford. 1924 - two volumes.
 - 9 — **Aristotle** : De Anima - English translation by J.H - Smith - vol III⁽²⁾ 1963.
 - 10 — **Aristotle** : The logic of Aristatle - English translation 1963. London - Oxford.
 - 11 — **Aristotle** : physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. gaye, under the editorship of D. Ross. London - Oxford vol II, 1962.

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة ، وعن تفصيلات حول كتب أرسطو ، وذلك في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » وفي كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .

(٢) هو رقم المجلد في الترجمة الإنجليزية التي صدرت تحت إشراف د. روس

وتوجد ترجمة عربية قديمة لهذا الكتاب ومجموعة من الشروح عليها وهى شروح ابن السمع ومبنى بن يونس وأبو الفرج الطيب . وقام بتحقيق هذه الترجمة مع الشروح الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة — الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ — ١٩٦٥ م (فى مجلدين) . كما قام أحمد لطفى السيد بترجمة جزء من كتاب الطبيعة مع مقدمات بار تلمى سانتهيلير — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٣٥ م .

12 — **Aristotle** : The Ethics - English translation.

وتوجد ترجمة عربية لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو قام بها أحمد لطفى السيد — القاهرة — سنة ١٩٢٤ م .

13 — **Armstrong** : An introduction to ancient philosophy - London. Methuen. 1949.

14 — **Arnold** (Thomas and alfred guillaume) : The legacy of Islam London, 1960.

وقد تُرجم قسم من هذا الكتاب إلى اللغة العربية بلجنة الجامعيين لنشر العالم — القاهرة سنة ١٩٣٦ م وترجم قسم الإلهيات والفلسفة من هذا الكتاب الدكتور توفيق الطويل .

15 — **Avicenna** Dânesht - Nâmé.

يمثل هذا الكتاب عرضاً لفلسفة ابن سينا باللغة الفارسية ؛ وقد طبع هذا الكتاب سنة ١٣٠٩ هـ فى حيدر آباد الدكن . ثم أعيد طبع قسمى المنطق والإلهيات عام ١٣١٥ هـ بطهران . وقد قامت وزارة المعارف بإيران بنشر هذا الكتاب بمناسبة العيد الألفى لابن سينا . ثم قامت منظمة اليونسكو بترجمته إلى اللغة الفرنسية فى جزأين . الجزء الأول يتضمن الميتافيزيقا والمنطق ويشمل الجزء الثانى الطبيعيات والرياضيات ، وذلك بعنوان :

Le livre de science. Traduit par Mohammad Achena et Henri Massé. Paris 1955.

10 — **Bailey** (Cyril) : The greek atomists and Epicures. axford-London. 1928.

17 — **Barnes** (E.W) : Scientific theory and religion (The world described by science and its spiritual interpretation). London - Cambridge university press. 1933

18 — **Bergson** (H) : Creative Evolution. English translation by Arthur Mitchell. New - York. 1944.

19 — **Boer** (T.J.de) : art "philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol 9.

- 20 — **Boutroux** (Emile) : Historical Studies in Philosophy - English translation by Fred Rothwell. London-Macmillan - 1912.
- 21 — **Brehier** (E.) : La philosophie du Moyen age. paris - 1949.
- 22 — **Burnet** (J) : greek philosophy. Thales to plato - London - Macmillan. 1943.
- 23 — **Cajori** (F) : A history of physics - New - York - 1929.
- 24 — **Collingwood** (R.J) : The idea of Nature. London. 1945. Oxford university press.
- 25 — **Collingwood** (R.J) : An Essay on Metaphysics - London - Oxford. 1952.
- 26 — **Corbin** (Henri) : Avicenna and the visionary recital - English translation by W.R. Trask. London - Routledge - Kegan paul - 1960.
- وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها نصير مروة وحسن قبسي ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر - بيروت - لبنان ١٩٦٦ م .
- ونود أن نشير إلى أن كوربان يلجأ إلى تأويل بعض الأفكار عند بعض الفلاسفة العرب تأويلاً قد لا تتفق معه عليه . كما يدخل في تاريخه للفلسفة شخصيات تنتسب إلى الفلسفة من بعيد . وسنعرض لاختلافنا مع كوربان في هذه الجوانب ، في كتابنا الذي تقوم به الآن بإعداده عن تاريخ فلاسفة العرب .
- 27 — **Corbin** (Henri) : Histoire de la philosophie Islomique. vol I, Des-origines jusqué A la mort d'averroés
- وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب - القاهرة - مؤسسة سجل العرب - سنة ١٩٥٥ .
- وقد ترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكي نجيب محمود .
- 28 — **Crump** (g -and E. jacob) : The legacy of Middle ages. 1938.
- 29 — **Dugat** (g) : Hisotire des philosophies et des théologiciens musulmans. paris. Maisonneave.
- 30 — **Duhem** (P) : Le Systéme du monde. Histoiredes doctrines cosmologiques de platon à Copernic. Tome I et IV. paris. Hermann. 1954.
- 31 — **Fakhry** (Dr Majid) : Islamicoccasionalism and its critique by Averroes and Aquinas. : London 1958.
- 32 — **gardet** (L) : La pensée religieuse d'avicenna - Paris - Librairie philosophique - vrin 1951.
- 33 — **gardet** (L) : La Connaissance mystique Chez Ibn Sina et ses pré-supposés philosophiques. Caire 1952

- 34 — **gauthier** (L) : Ibn Rochd (Averroës). Paris 1948.
- 35 — **gauthier** (L) : La theorie d'Ibn Rochd (averroës) sur les rapport de la religion et de la philosophie. Paris 1909.
- 36 — **gauthier** (L) : Études sur la philosophie d'averroës Concernant son rapport avec Celled' avicenna et de gazali-Paris-universitaires de France. 1948.
- 37 — **georr** (Dr Khalil) : Les catégories d'aristote dans leurs versions Syro - Arabes. Beyrouth - Institut Français de Damas - 1948.
- 38 — **gilson** (E) : History of Christian philosophy in the Middle ages - 1955.
- 39 — **goblot** (Edmond) : Le Système des sciences paris 1922.
- 40 — **goichon** (Mlle. A.M.) : La philosophie d'avicenna et son influence en Europe Medievale - Paris 1944.
- 41 — **goichon** (A.M.) : L'évolution philosophique d'Avicenna - Revue Philosophique. Juillet et Sep 1948.
- 42 — **goichon** (A.M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ - Paris 1933.
- 43 — **goichon** (A.M.) : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (avicenna). Paris 1938.
- 44 — **gomperz** (T) : The greek Thinkers - English translation by laurie Magnus. London 1949.
- 45 — **Hamelin** (O) : Le système d'Aristote. Paris 1931.
- 46 — **Haureau** (B) : Histoire de la philosophie Scolastique. Paris
- 47 — **Hernandz** (Miguel Cruz) : La Metafisica de Avicenna. universided de granade. 1949.
- 48 — **Hernandz** (M.C.) : Histoire de la pil sofia Esanola. filosofia Hispano Musulmana. Tomo I - Madrid, 1957.
- 49 — **Hourani** (Albert) : Arabic thought in the liberal age Oxford-London - 1962.
- 50 — **Inge** (W.R) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London - Longmans. 1948.
- 51 — **Jaeger** (W) : Aristotle - Fundamentals of the history of his devel- English translation by Richard Robinson - London - Oxford. 1962.
- 52 — **Kraus** (paul) : plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institut d'Egypte. tome XXIII, session 1940 - 1941. Le Caire - Imprimerie de l'institut Français d'Archéologie orientale. 1941.

- 53 — **Lecky** (W.E.H.) : History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe. London - 1946.
- 54 — **Lodge** (R.C.) : The philosophy of Plato. London - Routledge - Kegan Paul. 1956.
- 55 — **Macdonald** : Development of Muslim Theology - New - York. 1903.
- 56 — **Madkour** (Dr Ibrahim) : La place d'Alfarabi dans l'école philosophique Musulmane. Paris 1934.
- كتاب غاية في الدقة والعمق ، يعالج فلسفة الفارابي وتأثيرها فيمن جاء بعده بأصالة ومهجة . ولا يستغنى الدارس لفلسفة الفارابي عن هذا الكتاب من قريب أو من بعيد .
- 57 — **Madkour** (Dr Ibrahim) : L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe. Second édition - Librairie philosophique. vrin - Paris. 1969.
- 58 — **Mahdi** (Dr Muhsin) : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of middle Eastern Studies Reprinted journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 9, october 1967.
- 59 — **Maimonides** : The guide for the perplexed. English translation
- 60 — **Massignon** (M.L) : La philosophie Orientale d'Ibn Sinâ, et son alphabet philosophique (Mémorial avicenna IV, publications de l'institut Français d'archéologie orientale de Caire, 1954.
- 61 — **Mehren** (A.F) : Etudes Sur la philosophie d'Averroes Concernant Son rapport avec Celle d'Avicenna et gazzali.
- 62 — **Mellone** (S.H.) : Western Christian Thought in the Middle ages London.
- 63 — **Mieli** (Aldo) : La Science Arabe et son rôle dans l'Evolution scientifique mondiale - Leiden 1966.
- ولهذا للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور عبد الحليم النجار والدكتور محمد يوسف موسى (القاهرة — دار القلم) سنة ١٩٦٢ م .
- 64 — **Montgomery** (Watl) : Free will and predestination in Early Islam. London 1942.
- 65 — **Munk** (S) : Mélanges de Philosophie juive et arabe. Paris 1955.
- 66 — **O'leary** (De lacy) : Arabic thought and its place in history. 1958. London - Kegan - Paul.

- الكتاب ترجمة عربية للدكتور تمام حسان وراجعها الدكتور محمد مصطفى حلمي - وزارة الثقافة - القاهرة سنة ١٩٣٢ م .
- لكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجعها زكي على - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٦٢ م .
- 67 — **O'leary** (De lacy) : How greek Science passed to the Arabs. London - Routledge - Kegan paul 1948.
- وقام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم - القاهرة - دار الكاتب العربي سنة ١٩٦٨ م .
- 68 — **Oursel** (paul Masson) : Comparative philosophy - London- Kegan Paul 1962.
- 69 — **Plato** : "plato Cosmology" : The 'Timaeus of plato. English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan-Paul 1956.
- 70 — **Plato**: The Republic. English translation by A.D. Lindsay-London. 1948.
- وترجم الدكتور زكي نجيب محمود القسم الأول والقسم الثاني من هذا الكتاب (الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية) - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- 71 — **Quadri** (g) : La philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale, des origines à Averroés. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Paris 1960.
- 72 — **Radhakrishnan** : History of philosophy Eastern and Western, London - Allen - unuin, vol I 1962, vol II 1963.
- 73 — **Renan** (E) : Averroés et l'Averroisme. Paris. 1949.
- 74 — **Robin** (L) : La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote - Paris 1908.
- 75 — **Rousselot** (X) : Etudes sur la philosophie dans le Moyen age Paris.
- 76 — **Ross** (W.D) : Aristotle. oxford - London. 1953.
- 77 — **Russell** (B) : History of Christian philosophy. London 1961.
- 78 — **Russell** (B) : The analysis of Matter. London 1927.
- 79 — **Russell** (B) : The analysis of Mind. London. 1951.
- 80 — **Russell** (B) : Human Knowledse. èts scope and limits - London, 1951.
- 81 — **Saliba** (Dr èmil) : Etude sur la Metaphysique d'Avicenna-Paris . 1927.

- 82 — **Sarton** (g) : Introduction to the history of science
- 83 — **Sharif** (M M) : A history of Muslim Philosophy Two volumes 1963
- 84 — **Stace** (W T) : Time and Eternity (An Essay in the philosophy of Religion). Princeton university press. 1952.
- وللكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور زكريا إبراهيم — وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني — بيروت — المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧ م .
- 85 — **Taylor** (A.E) : Plato, the man and his work-London methuen 1952.
- 86 — **Taylor** (A.E.) : A Commentary on plato's Timaeus - London.
- 87 — **Taylor** (H.O.) : The Mediaeval Mind. Two volumes. Harvard 1962.
- 88 — **Vaux** (Carra de) : Les penseurs de l'Islam - France - geuthner. Tome II et IV 1920 - 1923.
- 89 — **Vaux** (Carra de) : Avicenna. Paris- Alcan 1900.
- 90 — **Walzer** (R.R.) : Articles "Avicenna" and "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol Iè, 1964. London.
- 91 — **Welb** (C.C.J) : god and personaiity - London - george allen-unwin - 1934.
- 92 — **Wensinck** (A.J) : The Muslim Creed. London - Cambridge.
- 93 — **Whittaker** : Neo-Platonists - London - Cambridge.
- 94 — **Wulf** (Maurice de) : History of Mediaeval philosophy. Two volumes. London - Longmans - green - 1935.
- 95 — **Yahia** (osman) : Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. Tome I et Tome II. Damas, Institut Français de Danas - 1964.

كتب للمؤلف

- ١ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ م - مكتبة الدراسات الفلسفية .
- ٢ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م - مكتبة الدراسات الفلسفية .
- ٣ - مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٦ م .
(الكتاب الأول في سلسلة العقل والتجديد) .
- ٤ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٧٦ م . (الكتاب الثاني في سلسلة العقل والتجديد) .
- ٥ - ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بمصر - الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٧ م (الكتاب الثالث في سلسلة العقل والتجديد) .

ويظهر قريباً للمؤلف في سلسلة « العقل والتجديد » ، التي يشرف عليها ويقدم لها :

- ١ - نقد الفكر الجدلي .
- ٢ - ابن باجه . . . فيلسوفاً مغترباً .
- ٣ - هل في مصر فلاسفة ؟
- ٤ - قضية الأصالة والمعاصرة في فلسفتنا العربية

رقم الإيداع	١٩٧٨/٢٧٥٨
الترقيم الدولي	ISBN ٩٧٧ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ١

٢/٧٨/١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

 Bibliotheca Alexandrina



0356885

To: www.al-mostafa.com